علوم لغة

مُحاضرات
في البلاغة الجديدة

د. محمد مشبال

محاضرات
في البلاغة الجديدة

محاضرات في البلاغة الجديدة

د.محمد مشبال

Lectures in New Eloquence

By Dr. Mohammad Meshbal

الطبعة الأولى: يناير ـ كانون الثاني، 2021 (1000 نسخة)

لبنان ـ بيروت/ الحمرا

تلفون: 345683 1 541980/+961 1 961+

بغداد ـ العراق/ شارع المتنبي عمارة الكاهجي

تلفون: 9647811005860/+9647714440520+

info@daralrafidain.com | dar alrafidain

daralrafidain@yahoo.com | Dar.alrafidain

www.daralrafidain.com | @daralrafidain

ISBN: 978 - 9922 - 634 - 75 - 3

مُحاضَرات

في البلاغة الجديدة

د. محمد مشبال

www.daralrafidain.com

الفهرس

القسم الثاني
الحجاج بالذوات (الخطيب والمستمع)

القسم الثالث
تطبيقات

إهداء

إلى طلابي

مقدمة

(1)

ما هي البلاغة الجديدة التي تخوض فيها هذه المحاضرات؟

من البدهي جدا أن نتساءل عن ماهية البلاغة بين فترة وأخرى؛ فالمعارف تتطور وتتفاعل ولا تظل على صورها الأولى. وقد تعرضت البلاغة في تاريخها الطويل لتحولات جذرية جعلتها في صورة غير الصورة التي بدت عليها في بداياتها، سواء في الثقافة الغربية أو الثقافة العربية. فقد كانت مع أرسطو والجاحظ معرفة نظرية بالخطاب والتواصل، وصارت بعد ذلك معرفة بصور التعبير، وفي أسوأ الأحوال، صارت قوائم جامدة لرصدها وإحصائها. وهذه الصورة الأخيرة من صور البلاغة هي التي ترسخت في وعينا الحديث، سواء في مؤلفات البلاغة المدرسية أو في البحث البلاغي الجامعي. لكن هذه الصورة ستبدأ في التلاشي بعد صياغة برلمان لما أسماه بـ«البلاغة الجديدة» التي قطع فيها الصلة مع تقاليد البلاغة بمفهومها الأسلوبي الضيق، ودشن بداية العودة إلى البلاغة اليونانية القديمة والبناء عليها.

لم تكن أواخر الخمسينات (1958) التي ظهرت فيها البلاغة الجديدة فترة مثالية للاستجابة إليها وترسيخها في وعي مشبع بالشكلانية والبنيوية؛ فكان على هذا التصور البلاغي الجديد أن ينتظر انحسار هذا المد البنيوي لكي يجد له موضعا بين التصورات الأخرى، وهو ما بدأ يتحقق بالفعل مع بداية ظهور النموذج التداولي في علوم اللغة والشعرية. ومع بدايات التسعينات كانت البلاغة الجديدة قد بسطت نفوذها على المشهد الثقافي الأوروبي. وانطلاقا من هذه اللحظة لم تعد البلاغة في الوعي الغربي مفهوما ملتبسا كما هو الحال في وعينا العربي. فالبلاغة تعني فن الإقناع بالوسائل الممكنة وفق مقتضيات المقام؛ أي إنها مجموعة من التقنيات

والوسائل التي يسخّرها المتكلم لإقناع غيره في مقام مخصوص، وليست صور التعبير ـ التي انحسرت في دائرتها البلاغة لقرون طويلة ـ سوى إحدى هذه التقنيات والوسائل التي يستثمرها المتكلم في الإقناع. فالجمال له حججه أيضا كما قال أحد البلاغيين؛ أي إن الوجوه الأسلوبية التي نستخدمها عادة للإمتاع، تسهم بمظهرها الجمالي ذاته في الإقناع.

ولعل أحد أهم إنجازات البلاغة الجديدة، هو إعلانها الحرب على مفهوم التحسين أو التزيين الذي ارتبطت به وظيفة البلاغة؛ وهو ما يعني أنها استوعبت هذا التحسين باعتباره عنصرا تابعا لوظيفة أهم وهي الإقناع، فأصبحت صور التعبير جزءا لا يتجزأ من عملية الإقناع. فإذا أدركنا أن البلاغة ـ في أحد توجهاتها الأصلية ـ ترادف الإقناع، فإننا ينبغي أن نكفّ عن ربطها بالعبارة الفصيحة والتعبير الجميل والبيان الساحر الذي يستولي على الألباب، لنصلها بالنجاعة في الإقناع، لا بالجمال في الإمتاع.

وفي ضوء هذا التصور الجديد، تخرج البلاغة من دائرة الخطابات الإنشائية الجميلة إلى مطلق الخطابات التواصلية؛ وفي هذه الحال لا نستغرب أن يربط القدماء بلاغة النادرة باللغة كما ينطقها أصحابها، وأن أي تغيير لها عن صورتها اللفظية الأصلية بما في ذلك ما اشتملت عليه من لحن، هو اعتداء على بلاغتها التي تستمدها من قانون هذا النوع من الخطاب الذي يتجسد في الهزل وليس في الفصاحة المطلقة[1]. وهنا ننتقل من بلاغة اللغة إلى بلاغة الجنس الأدبي، ليرتهن مفهومها بقوانين مغايرة للقانون المركزي المطلق الذي تحكم فيها وربطها بالجمال اللفظي؛ وهكذا أصبحنا أمام بلاغات متعددة بتعدد المقامات التواصلية وأجناس الخطاب، سواء الأدبية منها أو الخَطابية.

لقد أعادت التصورات البلاغية الجديدة ربط البلاغة بخطابات غير أدبية، مثل الخطاب السياسي الذي ترتكز بلاغته على نجاعته في التأثير في جمهور المستمعين، لا على جماله اللفظي وأناقته الأسلوبية. فوصف الخطيب السياسي بالبليغ، ليس

(1) محمد مشبال، بلاغة النادرة، أفريقيا الشرق، الطبعة الثالثة، أفريقيا الشرق 2006.

المقصود به وصف مقدرته التعبيرية والبيانية من حسن اختيار الألفاظ وابتداع المجازات والتراكيب وخلق الإيقاع وغيرها من مظاهر بيانية التعبير، ولكن المقصود به وصف مقدرته على التأثير في مخاطَبيه الذين يتوجه إليهم؛ وهذه المقدرة لا يمكن تحديد سماتها بشكل مسبق؛ إذ إنها تتوقف على شروط المقام المتعددة؛ إذ يمكن استخدام اللهجة المحلية لمنطقة يزورها الخطيب، أن تكون مظهرا بلاغيا يسهم في صياغة بلاغة الخطاب السياسي وإحداث التأثير المنشود. فالبلاغية صفة علائقية ووظيفية مرتبطة بمقام المخاطَب.

وعندما نربط البلاغة بالإقناع، نكون قد تجاوزنا أي صفة مطلقة نرهنها بها، لأن الإقناع مرتبط بالمخاطَب بما يمتلكه من معايير قيمية وثقافية ونفسية واجتماعية، كما أنه يحصل بوسائل متنوعة لا تملك فيها الوسيلة التعبيرية الأسلوبية الهيمنة التي حازتها في التصور البلاغي التقليدي. ولأجل ذلك ينبغي أن نعيد البلاغة بمفهومها الإقناعي إلى منابعها التي تتدفق منها، والتي شكّلت موضوع نظر أهم المصنفات البلاغية في تاريخ هذا العلم. وأول هذه المنابع هو البحث عن الحجج والظفر بها فيما اصطلح عليه بمرحلة»الإيجاد»، وثانيها هو تنظيمها في الخطاب الذي ننشئه فيما سمي با»لترتيب»، وثالثها هو صياغتها وطريقة تقديمها لفظيا فيما سمي بـ«الأسلوب». فالإقناع يتولد من مجموع هذه الوسائل المتلاحمة في الخطاب؛ أي من الحجج القابلة للرصد، ومن موقعها في الخطاب، ومن شكلها اللفظي؛ فالحجة هي محتوى في شكل لفظي وموقع في الخطاب. والقراءة البلاغية الحجاجية للنص، تتوجّه للحجج الظاهرة والمضمرة لاستخراجها ووصف آلياتها، كما تتوجّه لوصف وتأويل موقعها في بناء النص، وطرائق تشكيلها اللفظية. وبذلك يشمل التحليل البلاغي كل المكونات التي تسهم في بناء الإقناع؛ ابتداء من المحتوى المنطقي والأخلاقي والعاطفي، مرورا ببناء الخطاب، وصولا إلى شكله الأسلوبي الجمالي.

إن وصف خطيب سياسي بأنه بليغ، يعني أنه يمتلك القدرة على التأثير في مستمعيه، والقدرة على اجتذاب جمهور واسع للاستماع إلى خطاباته والاستحواذ على قلوبهم؛ لكن يظل هذا الوصف نسبيا، لأن الخطيب البليغ القادر على الإقناع والوصول إلى

الناس، لا يَسلَم من ارتكاب أخطاء بلاغية يصطلح عليها عادة بالمغالطات التي تحدث في بناء الحجة سواء أكانت منطقية أم عاطفية أم أخلاقية. فالبلاغة التي قال عنها الجاحظ إنها «البصر بالحجة»، قد تتحول في المقامات التخاطبية الفعلية إلى سوء استخدام الحجة، وهو ما يتطلب من البلاغيين التصدي له والاعتراض عليه؛ فالبلاغة ليست جهازا لوصف تقنيات الخطاب الإقناعي فقط، بل هي أيضا جهاز لنقد تجاوزاته وثغراته؛ فلا ينبغي أن نسقط في الفخاخ التي ينصبها لنا الخطباء السياسيون الذين يستخدمون البلاغة لتحقيق مصالحهم بأي ثمن. فالبلاغة ليست الإقناع بشكل خاطئ؛ إنها ضد العنف !

(2)

الغرض من تأليف هذا الكتاب تعليمي في المقام الأول، على الرغم من حساسيتي من كتب البلاغة التعليمية ـ وبعض هذه الكتب عظيم ـ هذه الحساسية التي يمكن إرجاعها لعدة عوامل، لعل أبرزها أن البلاغة من بين الحقول المعرفية التي شهدت تحولا جذريا وسريعا من خصوبة التفكير النظري الحيوي، إلى التلقين العقيم، حتى كادت تقترن في أذهاننا بالعلم الذي يقوم على استظهار قواعد تجويد الكلام وكأنه لم يكن يوما ما معرفة نظرية تثير أسئلة تتعلق بالممارسة الخطابية للإنسان بشتى أشكالها وأنواعها.

من هنا فإن أحد أهداف هذا الكتاب العملية، **استنبات البلاغة الجديدة في الوحدات التكوينية بالجامعة؛ فلا ينبغي حصر الدرس البلاغي المدرسي في صور الأسلوب دون الحجج، أو ربطها بالنصوص الأدبية دون غيرها من الخطابات التواصلية، مادامت البلاغة ارتبطت في أصولها الأولى بالخطابات العمومية ومنها الخطاب الاحتفالي ذو الطابع الأدبي.**

وإذا كانت هذه البلاغة ضرورية لوصف وفهم الخطابات، فإنها ـ من جهة أخرى ـ ترسخ وعيا نقديا قادرا على مقاومة التضليل والتغليط اللذين تمارسهما الخطابات في حياتنا وخاصة الخطابات السياسية والإشهارية التي تعاظم دورها مع هيمنة وسائل التواصل الحديثة في عصر التقدم التقني الهائل وازدياد الاستهلاك.

(3)

استقيت جزءا من مادة هذا الكتاب من محاضرات قدمتها في وحدة البلاغة الجديدة لطلاب «ماستر النص النثري العربي: دراسة في الأشكال والأنواع» بكلية آداب تطوان جامعة عبد المالك السعدي، وهي مادة كونتها من عشرات من المصادر والمراجع البلاغية الحجاجية الحديثة؛ وعلى رأسها كتابات شايم برلمان وكريستيان بلانتان وبرتراند بوفون. وأما الجزء الآخر فقد استقيته من كتاباتي في هذا المجال وأخص بالذكر كتابي «بلاغة الحجاج: مقاربة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات»، وكتابي «خطاب الأخلاق والهوية: نحو مقاربة بلاغية حجاجية لرسائل الجاحظ»[1].

سبتمبر 2020

(1) محمد مشبال، خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ: مقاربة بلاغية حجاجية، دار كنوز المعرفة، عمان - الأردن، ط1، 2015.

محمد مشبال، في بلاغة الحجاج: نحو مقاربة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات، دار كنوز المعرفة، عمان - الأردن، ط1، 2017.

القسم الأول

الحجاج العقلي

الفصل الأول

مسلمات الحجاج أو الاتفاق المسبق

1 ـ عن مفهوم الاتفاق المسبق (المسلمات)

الاتفاق المسبق هو عماد الحجاج ونقطة انطلاقه، وهو عبارة عن مسلّمات مقبولة وآراء مشتركة ومعان متفق عليها؛ إذ يعمد المحاجج إلى اختيارها وفق مقتضيات المقام لإيقاع التصديق في المتلقي وحمله على الإذعان لدعواه، قبل أن يشكّل نصه بوساطة جملة من التقنيات الحجاجية. وقوام هذا الاتفاق المسبق أو المقدمات التي يصادق عليها المتلقي وفق برلمان: أمور تحيل إلى الواقع، وأمور تحيل إلى ما هو مفضّل عند المخاطب (القيم والمواضع).

1.1 المسلمات المستمدة من الواقع

وقد صنفها برلمان إلى «وقائع» و«حقائق» و«افتراضات»؛ فاستشهاد الواقعة يمتلك حمولة حجاجية، لأن المستمع عادة ما يضفي على الواقعة قيمة ما، ويتصور دائما أن اختيار واقعة دون أخرى، أو طريقة تقديمها، تنطويان على فائدة ما. ونادرا ما يؤول الوقائع المذكورة بشكل محايد. والوقائع ـ مثل كل حجة ـ عُرضةٌ للجدل سواء باستدعاء حجة سلطة، أو بإظهار تعارضها مع وقائع أخرى، أو بالاعتراض على قيمتها الحجاجية، أو على ملاءمتها.

أما «الحقائق» فإنها ملفوظات تحيل إلى الواقع بدقة، مثل الحقائق العلمية حتى وإن ثبت خطأها بعد ذلك. إن الحجاج المبني على «الحقائق» يدرك حدود المصداقية التي تحظى بها عند المستمع.

ويتمثل الصنف الثالث من المسلمات المستمدة من الواقع في «الافتراضات» وهي لا تحظى بالاتفاق الذي تحظى به الوقائع والحقائق؛ لأن الافتراض هو فعل توقع شيء ما، وتقدير احتمال ما لم يَثبُت بعد في المواقف والسلوكات والأقوال، وهو يُبنى على مجموعة من المرجعيات المشتركة. فنحن نفترض أن ما يقال لنا ينطوي على الاحتمال والصدق، أو على الفائدة، لأن الأصل في الكلام التصديق وليس التكذيب، وقول ما يفيد وليس الكلام لمجرد الكلام.

في رسالة «القيان»(1) لجأ الجاحظ إلى مسلمات مستمدة من الواقع سواء أكانت حقائق أم وقائع للدفاع عن دعواه المتعلقة بالقضية المتنازع حولها: هل يجوز النظر إلى القيان ومجالستهن ومحادثتهن أم أنه أمر غير مباح؟ فإن إثبات الإباحة اقتضى من المتكلم تقديم جملة من الحقائق والوقائع والأخبار تتعلق بالحجاج للعلاقة بين الرجال والنساء بشكل عام في المجتمع العربي. ولعل هذه الحجج أن تكشف عن السؤال الجوهري موضوع الحوار في الرسالة والمتعلّق بطبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة في الثقافة العربية الإسلامية: هل يجوز النظر إلى المرأة ومجالستها ومحادثتها أم أنه أمر محرّم؟

لقد شرع النص في بناء حجاجه بتقديم حقائق أشبه بأن تكون مقدمات عامة يمكن المتلقي أن يبني عليها النتائج غير المصرّح بها؛ من قبيل هذه الحقائق الطبيعية العامة: «الفروع لا محالة راجعة إلى أصولها [..] وأمور العالم ممزوجة بالمشاكلة ومنفردة بالمضادة، وبعضها عِلّةٌ لبعض، كالغيث عِلّة السحاب.والسحاب علة الماء [..] والإنسان علّته الإنسان». إذ يمكن البناء على هذه المقدمة الكبرى مقدمة صغرى تفيد أن الرجل أصل والمرأة فرع وأن بينهما امتزاجا ضروريا وعلاقة عِلّية، أو أنها «مخلوقة منه» و«جزء من أجزائه».. وتقتضي هذه المقدمات نتيجة تدعو إلى اطّراح الغيرة في المرأة.

ومن المسلمات الأخرى على هذه الدعوى القول إن الأنثى مسخّرة للإنسان خُلقت له ليسكن إليها، اعتمادا على مقدمة أعم تفيد أن «الفلك وجميع ما تحويه أقطار

---

(1) راجع خطاب الأخلاق والهوية، مذكور، ص.47 ـ 49.

الأرض [..] للإنسان خَوَلٌ ومتاعٌ إلى حين». وتفضي هاتان المقدمتان إلى النتيجة السابقة نفسها.

بعد وضعه لمجموعة من المسلمات العامة المؤسسة لإباحة المجالسة والمحادثة بين النساء والرجال، انتقل النص في استراتيجيته الحجاجية إلى تقديم وقائع من التاريخ مدعمة بحجة السلطة التي تؤيد دعوى النص، وهي وقائع تتعلق تارة بالمرأة بشكل عام، وتارة بالجارية أو القينة بشكل خاص:

- «لم يكن بين رجال العرب ونسائها حجاب»، ولم يكن يرضيهم النظر الخاطف دون الاجتماع على الحديث والمسامرة بحضور الأولياء والأزواج.
- «فلم يزل الرجال يتحدثون مع النساء في الجاهلية والإسلام، حتّى ضُرب الحجاب على أزواج النبي صلّى اللّه عليه وسلّم خاصة».
- «ثم كانت الشرائف من النساء يقعدن للرجال للحديث، ولم يكن النظر من بعضهم إلى بعض عارا في الجاهلية، ولا حراما في الإسلام».
- يذكر أسماء شهيرة للعشاق الذين لم تكن لتتحقق الوُصلة بينهم لولا المحادثة.
- يذكر أن الملوك العرب والعجم كانوا يملكون القيان، وأن الجواري كن يخالطن الخلفاء والملوك والأشراف يذبن عنهم ويروِّحنهم في مجلس عام بحضور الرجال، ويعدّد أسماء بعضهن ممن كن يبرزن للناس في أحسن هيئة وزينة.

2.1 القيم والمواضع

تستمد الخطابات جزءا من حجاجيتها من ارتكازها على قيم ومواضع lieux مفضّلة عند المتلقّي الذي يخاطبه سواء أكان فردا أم جماعة. والقيم والمواضع ليست حججا بالمعنى التقني للفظ، بل هي المحتوى الذي ينتظم في علاقات أو قوالب تسمّى الحجج. ولا يمكن أن تقوم هذه الحجج وتعمل في خطاب ما دون هذا المحتوى الذي يمثِّل الاتفاق المسبق بين المتكلم والمتلقي. يقول فيليب بروتون في هذا السياق:

«الملاحظ أن الفعل الحجاجي لا يتمثل في تشكيل الرأي وصياغته في قالب حجاجي فقط، ولكنه يتمثل بصفة خاصة، بدعم هذا القالب الحجاجي بعنصر مقبول

سابقا من المتلقي. وبصفة ملموسة، فإن البحث عن اتفاق مسبق يتحقق بتحديد «نقطة ارتكاز» انطلاقا من موضوع مقبول من المتلقي سلفا. والملاحظ أن «المتلقي الكوني» نادر؛ فنحن نحاول دائما إقناع متلق محدد، سواء أتعلق الأمر بشخص واحد أم بمجموعة من الأشخاص. فالاتفاق المسبق لا يخص إذن سوى شخص واحد أو مجموعة من الأشخاص». (1)

هذا الاتفاق المسبق يتشكّل ـ وفق برلمان ـ بوساطة جملة من المسلّمات التي يؤمن بها المتلقي أو الأمور التي يؤثرها، وهي تضطلع بدور أساس في بناء الحجاج وحمله على الإذعان لدعوى المتكلم. إنها نقطة ارتكاز الحجاج وانطلاقه(2). وقد حدّد برلمان هذا الاتفاق المسبق في عناصر تحيل إلى الواقع وأخرى تحيل إلى ما يفضّله المتلقي وهي القيم وهرميتها والمواضع(3). فالمتكلم ـ بالنسبة إليه ـ يستدعي القيم «لحمل المتلقي على الاضطلاع باختيارات معينة دون أخرى، وخاصة لتبريرها بحيث يجعل الآخر يقبلها ويصادق عليها». (4) وسواء أكانت هذه القيم كونية غير محدّدة أم خاصة محدّدة تتطابق مع طموحات جماعات خاصة، فإن وظيفتها تكمن في «تبرير الاختيارات التي لا تحظى بإجماع، وذلك بإدراجها في ما يشبه إطارا فارغا ولكنه يتمتّع باتفاق أوسع». (5)

تشكِّل القيم المجردة (الحق والخير والعدالة) أو المحسوسة المتفق عليها بين المتكلم والمتلقي (وهي قيم تصدق أكثر على العلاقات بين الأشخاص من قبيل الإخلاص والتضامن والالتزام بالمواعيد)، أساسا ينطلق منه الحجاج؛ فالاتفاق حول

---

(1) Philippe Breton, L'argumentation dans la communication, Quatrième édition, La Découverte, Paris, 2006.

راجع الترجمة العربية: الحجاج في التواصل، ترجمة محمد مشبال وعبدالواحد التهامي العلمي، المركز القومي للترجمة، 2014، ص. 73 ـ 74.

(2) Perelman et Lucie Olbrechts _ Tyteca, Traité de l'argumentation, editions de l'université de Bruxelles,2000, p.87.

(3) سيتسع مفهوم الاتفاق المسبق في الدراسات الحجاجية المعاصرة وفي حقل تحليل الخطاب ليشمل الرأي العام والأفكار المشتركة والأنماط السائدة وغير ذلك.

(4) Perelman, op. cit., p.100.

(5) Ibid., p. 104.

قيمة ما (مثال ذلك: البرّ بالوالدين) يعني اتفاقا حول كونها مرجعا في التقييم أو مرشدا للقيام بفعل ما. فالقيم تسند معظم حجاجنا. إننا نسوغ اختيارات لا تحظى بالإجماع، بربطها بقيم كونية أو مطلقة تحظى باتفاق أوسع.

إنها كما يقول روبريو Robrieux «نقط استدلال مقبولة من مجتمع ما، تقوم مقام البدهيات والإثباتات المبرهن عليها في الرياضيات. إنها تمثّل بشكل من الأشكال «مواضع أخلاقية»».[1]

ولما كانت الخطابات التداولية عموما تقوم على الحجاج والإقناع؛ فإنها تستثمر القيم الأخلاقية والدينية بشكل واسع؛ فالقيم قاعدة ينطلق منها الخطباء في حوارهم مع مخاطَبيهم المباشرين أو غير المباشرين. وإذا كنا في تحليلنا البلاغي لرسائل الجاحظ قد كشفنا عن القيم المعتمدة في الحجاج، فإننا ههنا نكتفي بالتمثيل لها من رسالة «النبل والتنبّل وذم الكبر»[2].

يقول الجاحظ في مدح النّبل والاحتجاج له: «وما ظنُّك بشيء المروءةُ خصلةٌ من خصاله، وبُعد الهِمّة خلّة من خلاله، وبهاء المنظر سببٌ من أسبابه، وجزالة اللفظ شعبة من شعبه، والمقامات الكريمة طريقٌ من طرقه».

يعمد الجاحظ في ترسيخه قيمة النُّبل إلى وصله بجملة من القيم المحمودة والمتّفق على فضلها، مثلما يعمد في ذمه الكِبر إلى وصله بجملة من القيم المذمومة والمتفق على عيبها: «وما ظنُّك بشيء العُجب شقيقُه، والبذَخُ صديقُه، والنَّفجُ أليفه، والصّلف عقيدُه. والبذّاخ متزيِّد، والنفّاج كذّاب، والمتكبِّر ظالم، والمعجب صغير النفس [..] وشرُّ العيوب ما كان مضمَّنا بعيوب، وشرُّ الذنوب ما كان عِلّةً لذنوب».

وسواء أكان الجاحظ مادحا أم ذامّاً، فإن حجاجَه للقيمة المحمودة، واحتجاجه ضد القيمة المذمومة، اقتضيا منه استدعاء القيم المتفق على فضلها أو عيبها لتدعيم حُكمِه وترسيخ موقفه. فالقيم هنا يساند بعضها بعضاً، وكأن المحاجج في تعديده لتلك القيم المحمودة أو المذمومة إنما يتوخى من جهة الزيادة في التسليم بالقيمة المحتفى بها، ومن جهة أخرى الزيادة في النفور عن القيمة المعترض عليها.

---

(1) Jean – Jacques Robrieux, Rhétorique et argumentation, Armand Colin, 2010,P.207.

(2) خطاب الأخلاق والهوية، مذكور، ص. 67 ـ 68.

وقد يلجأ الجاحظ في تعزيز الحجاج بالقيم إلى ما يسمّى بالمواضع، وهي مقدّمات أو مسلّمات عامة جدّا أو أكثر تجريدا، أو أشكال فارغة ونماذج استدلالية مجردة، أو خطاطات مشتركة من دون محتوى تكمن تحت الملفوظات، أو قوالب تُصبُّ فيها؛ وكانت تعني عند البلاغيين القدامى أبوابا تُصنَّف فيها الحجج حتى يسهل الوصول إليها عند الحاجة، أو هي حسب تعبير شيشرون «مخازن الحجج».[1] ويعرِّفها برلمان بأنها مسلّمات ذات طبيعة عامة وتكون مضمرة في الغالب تسمح بتأسيس القيم ومراتبها، وتُجلَب لتسويغ أغلب اختياراتنا[2].

ومن بين هذه المواضع التي ذكرها برلمان مواضع التفضيل التي تفترض أن هذا الشيء مفضّل عند معظم الناس على شيء آخر. هذه المواضع تبني القيم وتراتبيتها التي توجه أحكامنا وتسوّغ معظم اختياراتنا. ومنها مواضع الكم والكيف، ومواضع الترتيب، ومواضع الكائن، ومواضع الجوهر، ومواضع الوحدة، والشخص.

يقوم موضع الكم على أفضلية هذا الشيء على آخر لأسباب كمية (الكل أفضل من الجزء). وهو موضع متداول في عديد من أحكامنا؛ إننا نلجأ إليه عندما نتردد في القيام بتفضيل ما؛ فنقول (الجميع يقول هذا والجميع يفعل هذا) لنحمل الآخرين على تصديق ما نقوله أو نفعله. وهو أساس النظام الديموقراطي الذي يفترض تفوق ما تقبله الأغلبية. إنه موضع يسمح بالمطابقة بين المعيار وبين المألوف والعادي والمتداول والمحتمل والسهل وغير ذلك. وعكس ذلك عندما نوجه النقد لسلوك سائد، فإننا نفصل بين المعيار وبين ما هو مألوف ونضع تقابلا بينهما، وهو ما يقتضي تسويغا، لأن المختلف والشاذ والخارج عن المألوف وغير المحتمل والصعب والنادر والفريد يحتاج إلى حجاج لأنه لا يشكل مرجعا. وهنا ننتقل إلى موضع الكيف الذي يشكل مرجعا لها؛ فالكيف يحيل إلى ما هو فريد نادر في مقابل ما هو مشترك وشائع الذي تنطوي عليه قيمة الأعمال الفنية، وإلى ما هو عارض مهدد بالزوال الذي تنطوي عليه بعض الأقوال السائدة من قبيل (استمتع بلحظتك)، ويحيل إلى ما لا يمكن تعويضه

(1) Perelman, Traité de l'argumentation, op. cit., p.112.

(2) Ibid., p.113.

وهو الموضع الكيفي الذي يفيد تثمين القيام بفعل ما لأن عدم فعله يفضي إلى ضرر كبير، ويحيل أيضا إلى ما له علاقة بالفرصة المناسبة، وهو الموضع الكيفي الذي يربط قيمة الشيء بالظروف التي تتحقق فيها من قبيل قولنا (لا تؤجل عمل اليوم إلى الغد)؛ فندرة الفرص التي تتحقق فيها الأشياء تمنح القيمة للفعل المنجز (يوصف المهاجم الجيد في لعبة كرة القدم بمدى حسن استغلاله للفرص النادرة التي تتاح له لتسجيل الإصابات).

وقد سبق أن رصدنا مواضع الكم والكيف في بعض رسائل الجاحظ؛ من ذلك رسالة «في تفضيل النطق على الصمت»[1]. فقد حاجج في هذه الرسالة لفضيلة النطق، دون أن ينزع عن الصمت فضائله التي وقف عليها في مقامات أخرى، ولكن المقارنة بينهما ـ في هذا النص ـ قادته دائما إلى ترجيح كفة النطق وتفضيله بناء على موضع الكم والكيف:

- «ولم أجد للصمت فضلا على الكلام ممّا يحتمله القياس، لأنك تصف الصمت بالكلام، ولا تصف الكلام به».
- «ولم أر للصَّمت فضيلة في معنى ولا للسكوت مَنْقُبَةً في شيء إلاَّ وفضيلة الكلام فيها أكثر، ونصيبُ المنطق عندها أوفر، واللَّفظ بها أشهر».
- «لو أن رجلا ذكر اللّه تعالى وآخر يسمع له كان المعدودُ للمستمع من الأجر، والمذكورُ له من الثواب واحدا وللمتكلم به عشرةَ أو أكثر».
- «ولم أجد الصّامت مستعانا به في شيء من المعاني، ولا مذكورا في المحافل. ولم يُذكَر الخطباء ولا قدَّمتهم الوفود عند الخُلفاء إلاَّ لما عرفوه من فضل لسانهم وفضيلة بيانهم».
- «ولم يلزم الصمتَ أحدٌ إلاّ على حسب وقوع الجهل عليه. فأمّا إذا كان الرجل نبيها مميّزا، عالما مفوّها فالصمت مُهَجِّنٌ لعلمِه وساتر لفضله».

لقد انطلقت هذه التفضيلات من مواضع قيمية تمثلت تارة في موضع الكم؛

(1). خطاب الأخلاق والهوية، مذكور، 68 ـ 72.

فللكلام فضل على الصمت الذي ينتقص الجاحظ من قيمته بحجة شبه منطقية وهي عدم خضوعه لعلاقة تبادلية مع الكلام؛ (يصف الكلام الصمت، ولا يصف الصمت الكلام)؛ ومنفعة الكلام أكثر لأنها تشمل الغير، وهو أحمد من الصمت في موضعه الذي يُحمد فيه، وفضيلته أكثر وأوفر وأشهر، وأجر الشاكر الناطق أكثر من المستمع الصامت. وتمثلت تارة أخرى في موضع الكيف؛ فالخطيب يُحتفى به دون الصامت الذي يظل خامل الذكر، والصمت يقترن بالجاهل دون العالم.

ومن المواضع الأخرى ـ بالإضافة إلى موضعي الكم والكيف ـ موضع «الترتيب» الذي ينطوي عليه حكمنا بتفوق السابق على اللاحق أو السبب على النتيجة أو الغاية على الوسيلة، وهو ما نستشفه من الرأي الشائع بأن الزمن الجميل هو الزمن السابق على الزمن الذي نعيشه الآن، والترقية بالأقدمية بدل الكفاءة في بعض الأنظمة الإدارية، والأولوية التي يحظى بها الابن البكر في بعض الأنظمة الأسرية، وغير ذلك من الأمثلة التي تبيّن أهمية هذا الموضع في بناء القيم والاختيارات الاجتماعية والأخلاقية والإدارية والسياسية. وقد استخدم الجاحظ هذا الموضع في دفاعه عن أفضلية السود على البيض عندما ذكر أفرادا من السود كان لهم السبق في الشهادة والجهاد[1].

وموضع «الكائن» الذي يفترض تفوق أو أفضلية الموجود على الممكن والمحتمل على المستحيل؛ وهو الموضع الذي يقوم عليه المثل الذي ساقه عبد اللّه صولة: «عصفور في اليد خير من عشرة فوق الشجرة».

وموضع «الجوهر» الذي يقوم عليه تفضيلنا للأشخاص الذين يمثلون بشكل أحسن جوهرا ما، كأن نقول: «هذا رجل» أو «هذه امرأة»، ونحن نقصد أنهما يمثلان الجوهر الحقيقي للجنس الذي ينتميان إليه، أو نقول عن نصين أحدهما ينتمي للشعر والآخر ينتمي للرواية: «هذا شعروهذه رواية»، ونحن لا نقصد تصنيفهما بقدر ما نقصد تقييمهما على أساس أنهما يمثلان جوهر جنسيهما. ويلتقي هذا الموضع بحجة الفصل التي سنقف عليها لاحقا.

(1) يقول الجاحظ: «ومنهم مهجع، وهو أول قتيل قُتل بين الصِّفَّين في سبيل اللّه [..] ومنهم القداد وهو أول من عدا به فرسه في سبيل الله» رسائل الجاحظ، ج1، ص. 180.

ومواضع أخرى من قبيل موضع «الوحدة» وموضع «الشخص». ويمكن أن نضيف من كتابات الجاحظ موضعا يبدو أنه شكّل قاعدة انطلق منها في بناء القيم وهرميتها التي حاجج بها؛ وهو *موضع الاعتدال*[1]، الذي بني عليه *موضع سلطان الطبيعة على التكلف*، *وموضع سلطان العقل على الهوى؛ وهي مواضع* ارتكز عليها في دعاواه الأخلاقية وتشكيل الصورة المثالية للإنسان، على نحو ما ذكرنا في كتابنا «خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ».

وهذه المواضع متفاعلة، يعتمد بعضها على بعض؛ فقد لا تُقبل حجتنا المعتمدة على موضع الترتيب أو موضع الكائن، فنلجأ إلى موضعي الكم أو الكيف لدعمهما.

كما أن للمواضع علاقة بالمذاهب والعقليات؛ فالعقل الكلاسيكي يفضل الكم (ما هو ثابت ودائم وخالد وعقلي..) بينما يفضل العقل الرومانسي الكيف (ما يتسم بالفرادة والأصالة والجدة..)

جملة القول في «الاتفاق المسبق» هو أن الحجاج ينطلق ـ مما هو معروف ومسلّم به ومقبول للإقناع بدعوى لم تحظ بالقبول بعد. فالمسلمات هي كل ما ينطلق منه الخطيب ويبني عليه حجاجه من قبيل آراء المستمع والوقائع والحقائق وغيرها من المعطيات. ويجب التنبيه إلى أن الحجاج لا يقتصر على البناء عليها، بل يظهر أيضا في الاختيار بينها، وتأويلها، وطريقة تقديمها.

2. تقديم المسلمات

لا يقوم الحجاج على العناصر المتفق عليها بين الخطيب والمستمع فقط، بل يقوم أيضا الاختيار بينها؛ فالاختيار المسبق للوقائع والقيم يمثل في ذاته حجة؛ فالمستمع لا يكف عن التساؤل عن جدوى المعطيات المذكورة وعن وظيفتها الحجاجية؛ فخضوعها للاختيار يمنحها حضورا في الوعي ويحول بينها وبين الإهمال، والحضور عامل جوهري في الحجاج؛ فالأشياء التي نراها

(1) في حديثه عن المواضع الحجاجية أضاف جين جاك روبريو موضعا اصطلح عليه بالاعتدال، يقول: «يمكن أن نضيف إلى قائمة [المواضع] موضع الاعتدال أو الوسط في إصدار الأحكام والحذر من الغلوّ».:

Jean _ Jacques Robrieux, op. cit., p.213

أو الحاضرة في وعينا تكتسب أهمية وقيمة؛ فلا يكفي أن توجد، بل ينبغي أن تُذكر، كما أن هذه العناصر المختارة والمتفق عليها تخضع للتأويل الذي يمنحها دلالات معينة، والتأويل لا ينفصل عن طريقة تقديم وتشكيل المعطيات. وإذا كانت النظرية البلاغية قد منحت الأهمية القصوى في تاريخها الطويل لدراسة وسائل التقديم معتبرة أن البلاغة هي مجموعة من تقنيات التقديم والعرض أو الصور الأسلوبية، فإن البلاغة الجديدة ترى الاهتمام بهذه التقنيات والصور منفصلة عن وظيفتها الحجاجية قد أدى في النهاية إلى عقم البلاغة وموتها. ولأجل ذلك حرص شايم برلمان ومن جاء بعده من بلاغيين على عدم فصل الشكل عن المحتوى في الخطاب ودراسة البنيات وصور الأسلوب مرتبطة بغرضها الحجاجي. بل إن برلمان استبعد من نظريته الاهتمام بالصور الأسلوبية التي يطغى عليها البعد الجمالي على الرغم من إقراره بدورها في إحداث التأثير الخَطابي، مقتصرا على الوسائل والتقنيات التي تسهم في تقديم المعطيات وتكثف حضورها في الوعي.

لم تحظ إذن الصور الأسلوبية في البلاغة الجديدة بمعالجة مستقلة كما كان الوضع عليه في مصنفات البلاغة الكلاسيكية؛ فبرلمان كان يرى في استقلالها بباب خاص تأكيدا لوظيفتها الأسلوبية التي رفضها، لأجل ذلك عمد إلى إدماجها وتوزيعها في عمليات حجاجية اصطلح عليها بالاختيار والحضور والاتحاد؛ أي هناك صور تجسد اختيار المتكلم للمعطيات، وصور تسمها بالحضور في الوعي، وصور تعمل على إشراك المتلقي حولها. ولا تعني هذه المصطلحات أننا بصدد أجناس تندرج ضمنها مجموعة من الصور التقليدية بوصفها أنواعا، بل تعني فقط أن «أحد تأثيرات بعض الصور تتمثل، عند تقديم المعطيات، في فرض اختيار أو اقتراحه، وزيادة الحضور، أو تحقيق الاتحاد مع المتلقي».[1] فالحجاج يقوم في الأساس على اختيار معطى دون آخر؛ فـ«قبل فحص الاستخدام الحجاجي لهذا المعطى، من الضروري إذن لفت الانتباه إلى الوظيفة التي يضطلع بها الانتقاء المسبق للعناصر التي ستشكل نقطة

(1) Perelman,Traité de l'argumentation, op, cit, p.233.

انطلاق الحجاج، والانتباه إلى ملاءمة هذه العناصر لأهدافه». [1] وكما يقول كريستيان بلانتان: «إن مفهوم الاختيار يستوعب كل ما يسمح بتجاوز التعيين «الموضوعي» إلى تعيين «موجَّه»». [2]

ومن صور الاختيار التي وقف عليها برلمان: التحديد البلاغي الذي يسعى إلى إشهار بعض المظاهر الخفية للموضوع المحدد، والكناية والمجاز المرسل، والتلافي، والتردد، والاستدراك [3]. وإذا كان اختيار بعض العناصر لتقديمها للمتلقي ينطوي على أهميتها وملاءمتها في الحجاج، فإن مثل هذا الاختيار يمنح هذه العناصر حضورا؛ أي إن المعطيات المنتقاة مزودة بالحضور الذي يعد «عاملا جوهريا في الحجاج»، [4] ويتحقق بجملة من الصور تعمل جميعها على استحضار الموضوع في الوعي وتقديمه بشكل حسي قادر على إثارة الشعور والخيال؛ ومن هذه الصور: المحاكاة الصوتية، ووجوه التكرار، والتفخيم، والترادف، والتوضيح، والالتفات الزمني وغيرها.

وأما صور الاتحاد «فهي تلك التي نسعى بوساطة إجراءات أدبية أن نخلق ونثبت فيها الاتحاد مع المتلقي. وغالبا ما نحصل على هذا الاتحاد بفضل الإحالات إلى ثقافة وتراث وماض مشترك». [5] ومن الصور التي تضطلع بهذه الوظيفة الحجاجية الإحالة L'allusion وتقوم هذه الصورة على الإشارة إلى حدث غابر وفعل ثقافي ينتميان إلى الرصيد المشترك للجماعة التي يسعى الخطيب إلى الاتحاد معها بناء على ما يختزنه هذا الرصيد عندها من مشاعر؛ وهذه الصورة من شأنها أن «تزيد من حظوة الخطيب الذي يمتلك ويعرف كيف يستخدم هذه الممتلكات». [6] ومن الصور القائمة على الاتحاد أيضا الاستشهاد في غير وجهه الدال على حجة سلطة، من ذلك الاستشهاد بالحِكَم والأمثال «ويزداد هذا الاتحاد أيضا بوساطة كل الصور التي يوظفها الخطيب

(1) Ibid, p.154.

(2) **Christian** Plantin, « Un lieu pour les figures dans la théorie de l'argumentation », *Argumentation et Analyse du Discours* {En ligne}, 2 | 2009, mis en ligne le 01 avril 2009, Consulté le 16 septembre 2013. URL : http://aad.revues.org/215.

(3) Perelman, op, cit, pp.233 - 235.

(4) Ibid, p.155.

(5) Ibid, p.239.

(6) Ibid.

لإشراك المتلقي على نحو حيوي في عرضه[..]»[1] مثال ذلك، الالتفات والاستفهام الخطابي، والتواصل الخطابي، واستبدال الضمير والعدد.

وقد استنتج كريستيان بلانتان من تعامل برلمان مع الصور فكرةً أساس مفادها أن «مجموعات من الصور أعيد تحديدها بوصفها استراتيجيات للخطاب ذات صلة وطيدة بصيغة البناء الحجاجي للموضوعات، ولا صلة لها بالزخرف[..]».[2]

ويشير كريستيان بلانتان إلى أن ثمة مبادئ مغايرة لمبادئ برلمان السابقة يمكن اعتمادها في تصنيف الصور؛ مثل الصور المرتبطة بالبناء الخطابي للمشاعر (صور تحيل إلى الحالة الشعورية للمتكلم مثلا)، ومثل الصور المرتبطة بالحوارية: «تُحلَّلُ الصور باعتبارها تنظيرا لمفهوم الاستراتيجية الخطابية. إن معظم الملاحظات حول الصور يمكنها أن تندمج في وحدات modules لتحليل الخطاب أوسع: وحدات شعورية وموضوعية وحوارية تفاعلية [..] وهذه الوحدات الثلاث ليست الوحيدة، إذ يمكننا أن نفكر أو نحلم بوحدة للذاكرة تتناول الصور المُيَسِّرة للتَّذكُّر[..]».[3]

هذه المقاربة الوظيفية للتقنيات الأسلوبية ليست سوى محاولة لاستعادة التلاحم القديم بين الحجاج والأسلوب الذي تعرّض للانهيار في البلاغة الكلاسيكية. ويعد شايم برلمان أول من أشار إلى العلاقة بين الصورة والحجة مؤسسا بذلك اتجاها في البحث استمر بعده؛ فالصور ليست سوى صيغ مكثفة للإجراءات الحجاجية التي تنطوي عليها؛ فالاستعارة[4] والأليجوريا القائمتان على آلية التماثل تندرجان ضمن صنف «الحجج التي تؤسس بنية الواقع». وتندرج السخرية القائمة على آلية عدم الاتفاق، وصورتا التّطويل pléonasme [5] والتّعليق المعنوي syllepse oratoire [6] اللتان تقومان على

(1) Ibid, p.240.

(2) **Christian** Plantin, « Un lieu pour les figures dans la théorie de l'argumentation ».op, cit.,

(3) Ibid.

(4) Perelman,Traité de l'argumentation., P.534 - 549 .

(5) Ibid, p.293.

(6) Ibid, p.292

مثال ذلك: «الأب هو دائما أب»، وتقوم هذه الصورة المبنية على الحشو على أن أحد اللفظين حقيقي والآخر مجازي.

الحشو ضمن صنف «الحجج شبه المنطقية». وتندرج صور المبالغة[1] المبنية على آلية «التجاوز» وبلوغ الحد الأقصى الذي يضفي على الشيء قيمة، ضمن صنف «الحجج القائمة على بنية الواقع». أما صور التناقض الظاهري **paradoxisme** والإرداف الخُلفي **oxymoron** وجناس الاشتقاق **polyptote** وقلب الطباق **antimétathèse**[2] فإنها تندرج ضمن صنف الحجج القائمة على «الفصل». وعلى هذا النحو نثر برلمان صور الأسلوب في مختلف أصناف الحجج التي شكلت خطاطته الحجاجية.

لقد انطلق برلمان في بناء تصوره للصور من إثبات أنها ليست عوامل لتزيين الأسلوب، بل هي تجليات حجاجية. وقد برهن على تصوره الحجاجي بتحليله لتعريف قديم لصورة من صور الأسلوب اصطلح عليها بالوصف المؤثر **l'hypotypose** يفيد بأنها «عرض للأشياء وكأنها تجري أمام الأعين»، مستنتجا بأن هذا التعريف يقوم على إظهار البعد الحجاجي للصورة؛ أي إن الصورة هنا ليست سوى «طريقة في وصف الأحداث على نحو يجعلها حاضرة في وعينا: فهل يمكننا إنكار وظيفتها البارزة باعتيارها عاملا في الإقناع؟ إذا أهملنا هذه الوظيفة الحجاجية للصور، فإن دراستها ستبدو مضيعة للوقت[..]»[3].

وستفضي به هذه الملاحظة إلى النظر إلى عديد من صور الأسلوب باعتبارها أشكالا مكثفة للحجج. وبما أنه كان منشغلا بالحجج وبوظيفية الخطاب، ولم تكن تعنيه الصور في حد ذاتها، فقد عمل على هدم قوائمها وتشتيتها أو إدماجها في أبواب وخانات الحجج. يقول: «سنتساءل بخصوص هذا الإجراء الحجاجي أو ذاك، إذا ما كانت بعض الصور بطبيعتها تضطلع بالوظيفة المقررة لهذا الإجراء، وإذا ما كنا نستطيع اعتبارها أحد تجلياته. وبناء على هذه النظرة ستتعرض الصور بشكل من الأشكال ليس فقط إلى أن تتوزع على فصول عدة من دراستنا، بل أن نجد أمثلة للصورة نفسها في فصول مختلفة. إن هذا التمزيق ذاته هو ما نعتقد أنه يبرز الدلالة الحجاجية للصور».[4]

(1) Ibid, p. 390.

(2) Ibid, p.590 .

(3) Ibid, p.226.

(4) Ibid, p.232.

وإذا كانت البلاغة الجديدة كما قدمها برلمان لم تقدم مقاربة عملية للوجوه البلاغية، فإن الدراسات البلاغية التي أعقبته ستعمل على بلورة هذه المقاربات وتطويرها بناء على الاستفادة من علوم اللغة وتحليل الخطاب؛ حيث عملت هذه المقاربات على تحليل نجاعة الصور أو الكشف عن العوامل التي تسهم في بناء فعاليتها. توجِّه المحلِّلَ البلاغي في هذه المقاربة الأسئلةُ الآتية: لماذا كان التعبير بالصورة أبلغ من التعبير العادي؟ ولماذا اكتسب المزية؟ ولماذا أثر في المتلقي؟ وكيف حصل الإقناع؟. يراعي التحليل البلاغي الحجاجي للصور مقام القول، والتفاعل بين أطرافه، والغاية منه، وكيفية أدائه. على هذا النحو انشغل البلاغيون الجدد بالكشف عن العوامل التي تُظهر حجاجية الصور.

في البلاغة الحجاجية الجديدة سعيٌ واضح إلى تقديم تفسيرات حجاجية وظيفية للوجوه البلاغية أو صور الأسلوب؛ ومنها بشكل خاص صور الدلالة التي تستمد حجاجيتها أولا ـ بناء على تصور برلمان المشار إليه أعلاه ـ من تكثيفها للحجج، وتستمدها بالإضافة إلى ذلك من مظاهرها الحجاجية المتمثلة في الحوارية والتسمية والتقييم والاختزال والتبئير. وهي عوامل تسهم في تقوية توجيه المتلقي نحو النتيجة المتوخاة. فهذه الصور تسمي المفاهيم التي نتحدث عنها بما يخدم دعوانا، إنها توجه المتلقي في الاتجاه الذي نرومه. وبناء على هذا تكون التسمية حوارية وتبئيرية وتقييمية واختزالية؛ إذ تبرز مظهرا في الشيء على حساب مظاهر أخرى، وقد يكون هذا المظهر سلبيا أو إيجابيا. باختصار تتمثل القوة الحجاجية لصور الدلالة في التسمية الموجهة حجاجيا وفي حواريتها، على نحو ما يمكن توضيح ذلك من خلال المثال الآتي: «الموت رقدة»[1].

إن الاستعارة هنا (أو التشبيه البليغ تبعا لتصنيف البلاغة العربية) حجاجية وفق المعايير المذكورة سابقا؛ فهي تكثف حجة **المشابهة**؛ أي التشابه بين الموضوع (ما نريد قوله وإثباته) وبين الحامل (ما نقوله لأجل تعبير أو إثبات أفضل)؛ إذ تستدل على طبيعة الموت الغريبة وغير المجرّبة وتقيسها بطبيعة النوم المألوفة. تكمن المشابهة هنا

(1) Olivier Riboul, La figure et L'argumet, in De la métaphysique à la rhétorique, Michel Meyer (éd). Editions de l'Université de Bruxelles, 1986. P.182.

في البلوغ العادي والطبيعي لكل من الحياة واليقظة؛ أي كلاهما ينتهي إلى الراحة. لكن هذه الاستعارة **اختزالية** تجر المشابهة إلى التطابق وطمس الاختلافات بين الطرفين؛ فالموت يتحول، في سياق تواصلي يخاطب فيه هذا الملفوظ الاستعاري عجوزا خائفا من الموت، إلى مجرد نوم وراحة، بيد أنه نوم من دون أحلام ولا يقظة، وراحة لا فائدة ترجى منها. وهذه الاستعارة **تبئيرية** إذ تركز على مظهر واحد في المستعار منه أو المشبه به، أو على قيمة وحيدة دون المظاهر والقيم الأخرى. وباختزالها للمستعار منه وتبئيرها لمظهر معين، تقوي التوجيه نحو النتيجة المتوخاة من الصورة. والاستعارة **حوارية** إذ تحاول أن تجيب على سؤال المتلقي وتحل معضلة الموت بالنسبة إلى العجوز الخائف من هذه التجربة غير المعهودة؛ إنها تتوجه إليه لتخفف عنه وطأة الخوف ببنائها لغير المجرّب وغير المألوف على ما هو مجرّب ومألوف، وبإسقاطها لما هو حقيقي في المستعار منه (أي الراحة) على المستعار له أو المشبه (الموت).

ينتقل المتلقي من الملفوظ الاستعاري إلى النتيجة مرورا بقانون العبور، وهو موضع يشكِّل رأيا مسلَّماً به بين المتخاطبين وهو أن النوم يفيد الراحة؛ هذا الرأي هو الحجة التي تقوم عليها الاستعارة في تبليغ معناها ووظيفتها الإقناعية.

تسمح لنا هذه المعايير أو الصفات بالتمييز بين الاستعارة عندما تستخدم جماليا أو أدبيا وبينها عندما تستخدم حجاجيا أو تداوليا؛ فعندما يُراد بها الدفاع عن دعوى ما أو مخاطبة المتلقي والتأثير العملي فيه، فنحن بإزاء الحجاج بالاستعارة. وعندما يراد بها التعبير عن رؤيتنا للأشياء وخلق التماثلات بمعزل عن الغرض الإقناعي، فنحن بإزاء استعارة أدبية. فالتمييز بينهما يؤول أحيانا إلى المقام وطبيعة الاستعمال، ويؤول أحيانا أخرى إلى طبيعة بنيتها. فمن النادر أن تستخدم الاستعارات ذات المشابهة الخفية لأغراض حجاجية، لأن الحجاج يفترض إجماعا؛ أي أن تقوم المشابهة على ما هو معلوم ومألوف وواضح ومسلم به ومشترك حتى يحصل الإقناع بالاستعارة أو التشبيه.

تبين من الاستعارة في المثال المذكور أن إدراك غرضها الحجاجي لم يكن ممكنا من دون إدراك لمقامها التلفظي؛ أي لماذا قيلت تلك الاستعارة؟ ولمن تتوجه؟ وكيف حصل الإقناع؟

تقترح هذه المقاربات البلاغية الجديدة ـ بالإضافة إلى ما سبق ـ تحليل الصور البلاغية في علاقتها بمكونات النص الحجاجي كما نظرت لها البلاغة القديمة؛ وبناء عليه لن يكون تحليل الصور بالضرورة مستوى يعقب مستويي تحليل الحجج والترتيب؛ أي لن يصبح تحليلا منفصلا أو مستقلا بذاته، بل إن تحليل الصور ليس سوى تحليل للحجج (اللوغوس والإيتوس والباطوس) وتحليل للترتيب (الاستهلال والاختتام مثلا). فلا انفصال بين هذه المكونات. تقول جويل غارد طامين إن الصورة بمفهومها الوظيفي غير الزخرفي: «ليست منغلقة على ذاتها. فهي لا تجد معناها أو حتى وجودها إلا بفضل مجموع النص المرتبط بموقف معين، وبإيتوس من ينتجها، وبباتوس من يتلقاها»[1].

إن ما يسمى بالصور الأسلوبية، لا تنفصل عن الإيجاد؛ فهي ليست زخارف تضاف للأفكار والقيم وصيغ ترابطها، بل إنها تلتحم بها وتتداخل معها. فعديد من الصور التي صنفت في قوائم الصور الأسلوبية في مصنفات البلاغة يمكن النظر إليها بوصفها مواضع أو حججا. فقد أشرنا من قبل إلى عديد من هذه الصور التي تعد في الوقت نفسه حججا أو مواضع. كما أن هناك صورا لا يمكن فصلها عن حجتي الإيتوس والباطوس اللتين تلتحم بهما[2]؛ فالخطيب أو المتكلم يلجأ في حجاجه بمزاياه وفضائله الشخصية إلى مجموعة من الصور التي يشكِّل بها صورته الذاتية في وعي المتلقي؛ من ذلك صور المبالغة واتِّهام النفس le chleuasme أو تقديم الذات في صورة سلبية لجذب ثقة المتلقي وتعاطفه[3]، وغيرهما من الصور التي تشكل حجة الإيتوس أو تستدعي المتلقي إلى تصديقه تمهيدا لتصديق خطابه. كما أن الخطيب أو المتكلم يلجأ إلى الصور لإثارة مشاعر المتلقي والاستحواذ عليه لإقناعه بخطابه. وهو في سبيل ذلك يستخدم كل ما يسهم في الحضور الحسي للمعاني والقيم التي يحاجج بها؛ من ذلك صور الدلالة من استعارة ومجاز مرسل

(1) Joëlle Gardes _ Tamine *Pour une nouvelle théorie des figures,* PUF, 2011, P. 184.

(2) Ibid.

(3) Olivier Riboul, Introduction à la rhétorique, , PUF, 1991, P.181.

وكناية، أو كما تشير إلى ذلك طامين[1] الصور المرتبطة بالوصف والنعوت الزائدة وصورة تكليم الموتى أو الجماد والحيوان المفيدة في التضخيم وتحريك المشاعر، والفانتازيا أو الرؤى وهي الاعتقاد برؤية ما نقوله وتقديمه تحت تأثير الحماس والانفعال.

وعلى نحو ما تلتحم الصور بحجج الخطاب ومواضعه، فإنها تلتحم بترتيبه وبالأجزاء المكونة لبنائه[2]؛ فاختيار الموقع الملائم للحجج لا ينفصل عن تقديمها في صياغة لفظية ملائمة؛ إنهما عمليتان متلاحمتان؛ فلابد للحجة من موقع وصياغة ملائمين حتى تظهر للعيان: «إن الصور والترتيب يوجدان في حالة تلاحم عضوي»[3]. فقد تتركز الصور في المواقع الاستراتيجية[4]؛ في الاستهلال الذي يتوخى منه الخطيب الاستحواذ على المتلقي، وفي الاختتام الذي يروم منه إثارة عواطف الجمهور. فهما معا يشتملان على ألفاظ وصور تسهم في بناء صورة صادقة للخطيب، وفي إثارة نوازع المتلقين. على هذا النحو تستمد الصور جزءا من بلاغتها وتأثيرها الحجاجي من المواقع التي ترد فيها، على نحو ما تستمد هذه المواقع نفسُها جزءاً من بلاغتها وتأثيرها من الصور والحجج التي تشتمل عليها.

خلاصة القول، لقد تناولت البلاغة الجديدة مبحث الصور الأسلوبية الذي اعتبرته البلاغات الكلاسيكية مبحثها الوحيد، في سياق علاقتها بالحجاج؛ فالصور الأسلوبية ليست سوى وسائل لتقديم وتشكيل عناصر الاتفاق المسبق التي تشكل منطلق الحجاج، ومنحها حضورا في وعي المستمع.

---

(1) Joelle Gardes Tamine, La rhétorique, Armand Colin, Paris, 2002 (1996)., p.140.

(2) يشير مارك بونوم إلى أن طارديف في القرن الخامس عشر اقترح تصنيفا للصور وفق وظائفها بالنسبة إلى أجزاء الخطاب؛ فالاستهلال على سبيل المثال يتطلب صور التواضع للاستحواذ على عطف الجمهور، والسرد يتطلب صور الإيجاز، والإثبات يتطلب صور التحليل، ويستدعي الاختتام صور الإيقاع.

Marc Bonhomme, « De l'argumentativité des figures de rhétorique »,op, cit., pp. 2 - 3.

(3) Joëlle Gardes _ Tamine *Pour une nouvelle théorie des figures,* op, cit., p.194.

(4) ولا تعدم الأنواع الأدبية هذا الالتحام بين الصور والمواقع الاستراتيجية؛ ففي الرواية يكتسي الصور أهمية كبيرة في الاستهلال.

الفصل الثاني

التقنيات الحجاجية

ستتناول هنا في هذا الفصل الحجج البلاغية[1] التي عرفت تجديدا عميقا في البلاغة الجديدة التي أغنت النظرية الكلاسيكية للحجج. فإذا كان أرسطو قدم تصنيفا صارما ارتبط بشكل الحجة (القياس الخطابي وتنويعاته) فإن برلمان اقترح تصنيفا آخر أقل تجريدا ونسقية وأكثر وظيفية؛ حيث ميز بين صنفين كبيرين من الحجج:

أولا: الحجج التي تبنى على علاقات الوصل بين عناصر متميزة في الأصل.

ثانيا: الحجج التي تبنى على علاقات الفصل بين عناصر ينظر إليها باعتبارها تشكل وحدة.

وداخل هذين الصنفين يمكن التمييز بين أربعة أنماط من الحجج:

1. الحجج القائمة على علاقات شبه منطقية.
2. الحجج القائمة على علاقتي التعاقب والتعايش (أو القائمة على بنية الواقع).
3. الحجج القائمة على علاقة المشابهة (أو الحجج التي تبني الواقع).
4. الحجج القائمة على فصل المفاهيم.

وقد عالج برلمان الحجج باعتبارها مجموعة من البنيات المتواترة في التواصل

(1) لن نتناول هنا الحجاج كما تتصوره النظرية اللسانية التي كشفت عن آلياته المدمجة في اللغة؛ اي أن القصد الحجاجي متجذر في اللغة، فأي نشاط لغوي هو نشاط حجاجي بالضرورة. فهذه النظرية تتحدث عن بلاغة مندمجة؛ فقولنا: «حتى محمد أتى» هو حجة؛ أي إن الجملة تتضمن معنى أن الاجتماع الذي حضره محمد كان ناجحا؛ وهي النتيجة التي يريد المتكلم توصيلها للمتلقي. والعلاقة بين المعنى المنطوق والمعنى المفهوم علاقة حجاجية.

الإنساني، لا ترتبط بأنماط وأنواع خطابية دون أخرى. لقد كان تصنيفه لهذه البنيات الحجاجية، لا يقوم على مراعاة نمط أو نوع الخطاب اللذين تنبثق منهما أو تستجيب لقواعدهما ومقتضياتهما. فما كان يعنيه، هو وصف البنيات الحجاجية وتفسير آليات اشتغالها والمشكلات التي تواجهها أو الاعتراضات التي توجّه إليها بغض النظر عن المقامات التي تجري فيها.

I ـ الحجج شبه المنطقية

الحجج شبه المنطقية تبنى على مبادئ وعلاقات منطقية أو رياضية ولا تستمد من عالم التجربة مثل باقي الأصناف الأخرى من الحجج البلاغية، وتتسم هذه العلاقات بأنها تحظى باتفاق واسع وقوة كبيرة، مما يجعل الحجج شبه المنطقية قريبة من البرهان العلمي. والحق أن المعطيات الإنسانية نادرا ما تستجيب لهذا النمط من العلاقات المنطقية أو الرياضية، ومن هنا فإنها عادة ما تكون عرضة للنقد. ووسنقدم هنا بعض هذه الحجج البلاغية شبه المنطقية المستمدة من المنطق والرياضيات.

1. التحديد

يعمل التحديد على إقامة مماثلة بين الطرف المحدَّد والطرف المحدِّد. والمقصود بـ«التحديد» هنا مفهومه البلاغي وليس المنطقي؛يقول برتراند بوفون[1] إن كل تحديد ـ في سياق بلاغي ـ هو حجة بما أنه يفرض معنى على حساب معنى آخر لأجل تهييء المتلقي لقبول الدعوى التي نروم إخضاعه لها. واختيار تحديد ما يتطلب أيضا حجاجا؛ فدحض موقف ما يعارض تعريفا بآخر. ويقول جين جاك روبريو: «التحديد هو طرح علاقة تعادل أو تكافؤ لأجل منح المفهوم معنى. وهو في الغالب مقدمةٌ للحجاج، مادمنا نروم في تحديدنا لمفهوم ما، التوافق مع المتلقي حول أسس مشتركة لأجل إقناعه بشكل أفضل».[2]؛ وهي حجة تلجأ إليها الخطابات التي توصل دعوى وتحمل على الإقناع؛ ويقول أيضا: «إن «طابعه شبه المنطقي يؤول إلى أنه يستند دائما إلى

(1) Bertrand Buffon, la parole persuasive,PUF 2002, p.162.

(2) Jean _ Jacques Robrieux, op. cit., p.153.

قاعدة صارمة (البحث عن اللفظ الدقيق أو الشمولية) بينما يتجه بشكل أساس نحو هدف ما؛ أي الإقناع وجلب الآخر إلى ساحة المتكلم حيث تغيب الموضوعية التي يسعى إليها عالم الرياضيات»[1].

وللتحديد عدة وجوه أو أنماط:

- **التحديد المعياري** هو الذي يمنح اللفظ معنى اصطلاحيا؛ فللألفاظ دلالات اصطلاحية غير دلالتها الحرفية؛ مثل القافية وعمود الشعر والرواية والمقامة والنادرة الخ كل هذه الألفاظ لها دلالات أصلية وأخرى اصطلاحية،

- **التحديد الوصفي** هو الذي يعرض الخصائص الظاهرة للشيء دون خصائصه الجوهرية؛ مثل تحديد قدامة بن جعفر للشعر بأنه «كلام موزون مقفى يدل على معنى» فهذا التحديد شكلي لا يحدد جوهر الشعر،

- **التحديد المكثف** هو تحديد وصفي يقتصر على السمات الجوهرية ويقوم عليه الشعار الشائع في الخطابين الإشهاري والسياسي حيث يُختزل المضمون في تعبير موجز إيجازا شديدا يسهل تداوله من قبيل: «اللبن هو الصحة»، أو «المِلكية هي السرقة»، أو «هتلر هو الحرب». وتتعلق قوة وإغراء الشعار بشكله المبني على الإيجاز والوقع الصوتي. إنه صيغة مقتضبة ولافتة تخفي طابعها القسري تحت شكل سهل الحفظ وعذب الترديد. إن هذه الخصائص تقدمه باعتباره بدهيا غير قابل للدحض؛ تُسخّر وظيفته الإمتاعية كما يقول أوليفيي ريبول لصرف الانتباه عن ما هو جوهري حتى لا تواجهه الاعتراضات؛فهذه هي قوة «المختزَل»[2].

- **التحديد الخَطابي** هو تقديم تعبيري ومجازي وليس تحديدا حقيقيا، لأن أطرافه لا تقبل العكس؛ مثال ذلك تحديد لاكوردير البلاغة بقوله هي «الروح التي تفلت من قيود المادة وتترك الصدر الذي يفلتها لترتمي في صدور الآخرين» وتحديد فيكتور هوجو للموسيقى بأنها «الضجيج الذي يفكر»،

---

(1) Ibid., P.154.

(2) Olivier Reboul, Le slogan, PUF, 1975, p.85.

التحديد بالحشو أو تحصيل الحاصل، وهو تعريف يقوم على التماثل التام بين المعرِّف والمعرَّف (أ هو أ) وغرضه تنبيه المخاطب إلى دلالة اللفظ المكرّر أو المعيار الذي يتضمنه؛ فعندما نقول (القانون هو القانون) فإننا نريد أن ننبه المخاطب إلى المعنى الحقيقي للقانون الذي لا يقبل التساهل، ونميزه عن الاستخدام المنحرف والخاطئ. فالحشو هنا ظاهري فقط، لأن هناك معنيين؛ المعنى الأول يشير إلى مجموعة من القوانين المجردة التي ينبغي الاحتكام إليها في حياتنا، والمعنى الثاني يشير إلى ضرورة الالتزام بها وتطبيقها عمليا حتى لا تفسد حياتنا. وواضح أن التحديد القائم على الحشو يلتقي بحجة الفصل التي سنقف عليها لاحقا.

التحديد بالاشتقاق؛ إذ يستخدم الاشتقاق أحيانا لتأكيد المعنى الذي نمنحه للفظ ما، على نحو ما صنع الجاحظ[1] في تحديده للفظ «الخليل»واصفا تحديد إبراهيم بن سيّار النظام له بالخاطئ؛ فالنظّام يقول: «خليل الرحمن مثل حبيبه ووليِّه وناصره» أي إن هناك ترادفا بين الخُلَّة وبين الولاية والمحبة؛ يردُّ الجاحظ على هذا التحديد بتحديد مخالف مستندا إلى حجة الاشتقاق؛ فإبراهيم عليه السلام وإن كان خليل اللّه، فإن صفة الخليل غير مشتقة هنا من لفظ «الخُلَّة» (التي تعني الإخاء والصداقة والتصافي والخُلطة) المنفية عن اللّه تعالى في ما بينه وبين عباده، بل مشتقة من «الخَلَّة» بمعنى الحاجة والفقر؛ فإبراهيم عليه السلام صار مختلا في اللّه للشدائد التي أصابته، و«حين صار في اللّه مختلا أضافه اللّه إلى نفسه، وأبانه بذلك عن سائر أوليائه، فسماه خليل اللّه من بين الأنبياء، كما سمّى الكعبة: بيت اللّه من بين جميع البيوت [..] وهكذا كلُّ شيء عظَّمه اللّه تعالى من خير وشر، وثواب وعقاب» مثل أهل اللّه وناقة اللّه ولعنة اللّه ونار اللّه وشهر اللّه وأسد اللّه وسيف اللّه تعالى. وفي ضوء هذا المعنى لا يجوز قول إن اللّه خليل إبراهيم كما يجوز القول إن إبراهيم خليل اللّه. فهذا الاسم مشتق من عمل إبراهيم عليه السلام ومن حاله وصفته.

(1) راجع: خطاب الأخلاق والهوية، ص.304 ـ 305.

واضح مما سبق أن حجة التحديد تتداخل في معظم الأحيان مع حجج أخرى[1] تتضافر معها، ولأجل ذلك لم تنفصل عن حجج من قبيل الحشو والفصل والاشتقاق والتمثيل والشاهد والتأويل وغيرها من الحجج. وفي سبيل إظهار الوظيفة الحجاجية لهذه الأداة وقيامها بغيرها من الحجج، سبق أن وقفنا بالتحليل على تحديد الجاحظ للعشق في رسالة القيان[2]. ويقتضي تحليل هذه الحجة وضعها في سياقها النصي؛ فقد جاءت لتدعيم الإجابة عن سؤال يفيد الكشف عن السبب الحقيقي لارتفاع ثمن القينة؛ أي لماذا بالغ بعضهم في ثمنها؟ فالجاحظ يرى أن «العشق» هو السبب لا غير؛ فقد أُجبر المُشتري على اقتناء الجارية بعد أن حيل بينه وبين شفاء غليله منها فاستولى عليه عشقها؛ فالعشق إذن هو السبب في مبالغته في ثمنها. بيد أنه لما كانت هذه الحجة السببية تحتاج إلى تفسير يعزِّز قوتها الإقناعية؛ فقد لجأ الجاحظ إلى حجة التحديد وكأنه يجيب عن سؤال ضمني مفترض: كيف يمكن أن يحمل العشق صاحبه على المبالغة في الثمن؟ إنه سؤال يتعلق برغبة المتلقي في الفهم للزيادة في الاقتناع وليس إنكارا منه للحجة التفسيرية. من هنا نفهم الوظيفة المزدوجة للتحديد في هذا السياق؛ فهو يضطلع بوظيفة معرفية تتمثل في تحديد المفاهيم، وهذا هو ما يفسِّر امتداد المساحة النصية التي شغلها التحديد في الرسالة، على نحو ما يضطلع بوظيفة حجاجية تتمثل في تأكيد إجابته والاحتجاج لها، وكأنه أراد القول: إذا تعرّفتم ماهية العشق وآثاره في النفس ستزدادون اقتناعا بالحجة التي قدّمتها تفسيرا لذلك الفعل. وبصرف النظر عن هذا السياق الحواري الذي تشكّلت فيه حجة التحديد؛ فإنها اكتسبت قوتها الحجاجية أيضا بالحجج التي تضافرت في تكوينها لأداء وظيفتها العامة المشار إليها.

بدأ الجاحظ تحديده للعشق قائلا: «وأنا واصفٌ لك حدَّ العشق لتَعرِف حدَّه: هو

(1) يقول برلمان: «إن الخاصية الحجاجية للتحديدات تظهر دائما في مظهرين مترابطين بشكل وثيق ينبغي مع ذلك تمييزهما لأنهما يتعلقان بوجهي الاستدلال: إذ يمكن أن تُبرّر التحديدات وتُقيّم بمساعدة الحجج، أو تعدُّ حججا في ذاتها. ويمكن تبريرها بوسائل عدّة: باعتماد الاشتقاق، أو باللجوء إلى استبدال التحديد القائم على النتائج بالتحديد القائم على الأسباب. ولكن الذين يحاججون لصالح تحديد ما يريدون كلهم أن يؤثر هذا التحديد، بوسيلة أو أخرى، في استخدام المفهوم[..]»، مرجع مذكور (بالفرنسية)، ص. 286 ـ 287.

(2) خطاب الأخلاق والهوية، مذكور، 74 ـ 76.

داءٌ يصيب الرّوح ويشتمل على الجسم بالمجاورة، كما ينال الرّوحَ الضعفُ في البطش والوهنُ في المرء ينهكه. وداء العشق وعمومه في جميع البدن بحسب منزلة القلب من أعضاء الجسم[..]».

يقوم هذا التحديد على توجيه معنى العشق في اتجاه يخدم الغرض المقصود؛ فانتقاء إحدى السمات التي يتصف بها العشق دون غيرها، هو نوع من الاختزال يُراد به خلق مطابقة دلالية بين العشق والداء تفي بغرض المتلفظ أكثر مما تحيل إلى الواقع. فليس المقصود بهذا التحديد في المقام الأول إنتاج معرفة دقيقة بمفهوم العشق، بقدر ما يقصد المتلفظ إلى إيجاد حجة يدعِّم به دعواه، لأجل ذلك لم يكن وصفه محايدا وموضوعيا؛ لأن الانتقاء[1] يقوم أساسا على موقف مسبق وتتحكم فيه أغراض ذاتية أو مقامية. بيد أن هذا لا يفيد أننا إزاء تحديد خَطابي مكثَّف أو شِعاري؛ فالمتلفظ لم يترك هذا الوصف الموجَّه من دون تفسير مفصَّل لمكونات الموصوف وشروطه ودرجاته، مدعِّما وصفه بحجج تضطلع بالتوضيح والتأكيد، ممّا يفيد أننا إزاء تحديد حجاجي مهما تظاهر بمظهر التفسير العلمي. فبعد تحديد العشق بأنه داء يصيب الروح والجسد، ذكر أنه مستعصٍ على الدواء، والسبب في هذا الاستعصاء «اختلاف عِلله، وأنه يتركّب من وجوه شتّى». ولتوضيح هذه الدعوى لجأ إلى إجراء تماثل بين استعصاء علاج العشق لتركيبه من علل متعددة وبين استعصاء علاج الحمّى المركّبة من «البرد والبلغم. فمن قصد لعلاج أحد الخِلطين كان ناقصا من دائه زائدا في داء الخِلط الآخر». يقيم المتلفظ تماثلاً بين الصعوبة التي تواجه علاج العشق (أ) وبين الصعوبة التي تواجه علاج الحمّى (ب)؛ حيث يعمل الحامل (ب) باعتباره حسّيا ومعلوما على توضيح وتأكيد الموضوع (ب). ثم ينتقل للحديث بعد ذلك عن مكونات العشق وشروطه التي توجب تسميته عشقا، ثم ينتقل بعد ذكره لمكونات العشق، إلى ذكر الأحوال والظروف التي تؤثر في درجات العشق.

على هذا النحو صاغ المتلفظ تحديدا للعشق زاوج فيه بين الوظيفة العلمية والوظيفة

(1) سعى برلمان إلى بيان أن «الاستخدام الحجاجي للتحديدات يفترض إمكانية وجود عدة تحديدات مستعارة من الاستعمال أو مستحدَثة، حيث يستوجب الاختيار بينها [..]»، مرجع مذكور (بالفرنسية)، ص. 288.

الحجاجية. فنحن لا نستطيع أن ننكر أن وراءه غاية معرفية توخى منها المتلفظ تعرّف مفهوم العشق وتمييز دلالاته عن الحب والهوى وضبط مكوناته وشروطه ورصد أحواله، بيد أنه يظل تحديدا حجاجيا ليس بسبب الحجج التي شكّلت بنيته فقط، ولكن أيضا بسبب ارتباطه بمقام حجاجي؛ فهو تحديد يثبت به المتلفظ الدعوى الأساس التي انطلق منها في تفسيره لمبالغة بعضهم في سعر القينة بسبب العشق. وكأنه لم ينخرط في هذا التحديد إلاّ لكي يردّ ـ كما أسلفنا ـ على سؤال ضمني مفترض قوامه: وهل يبلغ العشق بالمرء هذه الدرجة؟

تقوم حجة المماثلة idendité التي عرضنا أبرز أشكالها المتمثل في الحجاج بالتحديد، على إفهام ملفوظ ما بمماثلته بملفوظ آخر معروف سلفاً. ولبلوغ هذه المماثلة، تخضع هذه الملفوظات للتأويل والاختزال. وهو ما يجعلها قابلة للنقض.

وإذا كان التحديد بأشكاله المختلفة بني على مماثلة كلية، فإن هناك حججا أخرى بنيت على مماثلة جزئية من قبيل حجج «قاعدة العدل» و«التبادلية» و«التعدية».

2. قاعدة العدل

تقتضي هذه الحجة تطبيق معاملة واحدة على أشخاص وأوضاع وأشياء متماثلة. وإن لم تكن في الحقيقة هذه الكائنات والأشياء والأوضاع التي نجري عليها هذه القاعدة، متماثلة بشكل تام. وهذا بالضبط ما يجعلها قابلة للنقض؛ إذ يكفي أن نذكر الفروق الموجودة لرفض هذه الحجة.

3. التبادلية

تقتضي هذه الحجة تطبيق معاملة واحدة على وضعين أو فعلين نظيرين ومتقابلين (اشترى/ باع، علّم/ تعلم). تكون العلاقة تبادلية بين أ وب عندما نكون قادرين على إثبات أن العلاقة بين أ وب هي ذاتها بين ب وأ. فقولنا: «ما هو مفيد لتعلمنا، مفيد أيضا لتعليمه لغيرنا»، والعكس أيضا بني على هذه الحجة التي تشكل أساس جملة من القواعد الأخلاقية مثال ذلك: «العين بالعين والسن بالسن» والحكمة التي تقول: «لا تعامل الآخرين إلا بما تحب أن يُعاملك به الآخرون». ولنقض هذه الحجة يمكن القول إن الوضعين غير متناظرين وأن بينهما اختلافات.

4. التعدية

تقوم حجة التعدية على القول إنه إذا كانت العلاقة بين (أ وب) مماثلة للعلاقة بين (ب وج)، فإنها تكون أيضا بين (أ وج)؛ أي إذا كان (أ=ب) و(ب=ج) فإنه يمكن الوصول إلى نتيجة أن (أ=ج). فقولنا «أصدقاء أصدقائنا هم أصدقاؤنا» بني على هذه القاعدة المتمثلة في التعدية، وهي علاقة صحيحة صوريا لكنها ليست كذلك عمليا، لأنه يمكن نقض هذا المثال بقولنا إن الغيرة تجعلنا نكره أصدقاء أصدقائنا، وهذا يبين أن الحياة لا يمكن إخضاعها للعلاقات المنطقية. وتعد التعدية العلاقة التي يقوم عليها القياس في المنطق.

5. حجة تضمين الجزء في الكل

تقتضي هذه الحجة إسناد خصائص الكل إلى الأجزاء التي يشتمل عليها. إذا كانت مجموعة ما مضمنة في مجموعة أخرى؛ فإنه من المنطقي أن تحوز المجموعة الأولى خصائص المجموعة الثانية. والحق إن هذه القاعدة التي تقول إن ما يجري على الكل يجري على الجزء كما نجدها في القاعدة الفقهية في تحريم الخمر: «ما أسكر كثيره فقليله حرام»، تنطوي على مغالطة عند تطبيقها في كثير من أمور الحياة، لأنها تتناسى أن الكل ليس مجرد مجموع أجزائه؛ فقولنا «هذا الفريق في كرة القدم سيء، إذن اللاعبون سيئون»؛ قول ليس صحيحا دائما لأن السبب في السوء قد يؤول إلى المدرب أو إلى الإدارة أو لسبب آخر من الأسباب غير جودة اللاعبين.

6. تقسيم الكل إلى أجزائه

إن اعتبار الكل هو مجموع أجزائه يشكل أساس حجتي التقسيم والبرهان ذو الحدين:

- تقوم **حجة التقسيم** على تقسيم الكل إلى أجزاء وتبيين أن لكل جزء خاصية ما والاستنتاج بأنها تصدق على الكل. وهذه الحجة أيضا، مثل سابقتها، لا تكون صارمة إلا إذا كان الكل وأجزاؤه من طبيعة متجانسة. وقد استخدم الجاحظ[1] هذه الحجة في تفضيل البطن على الظهر بقوله إن بطون الأرض تحتوي على

(1) خطاب الأخلاق والهوية، ص.59 ـ 60.

الكنوز القديمة والذّخائر النفيسة والجواهر الثمينة وجميع منافع العالم وأدواتهم وآلاتهم وسائر ما يأكلونه ويشربونه ويلبسونه ويشمُّونه، بينما يحتوي ظهرها على الهوامّ القاتلة والسِّباع العادية والدّواب المُهلِكة. يستمدُّ البطن قيمته من قيمة أجزائه المكوّنة له. كما أن التقسيم آلية حجاجية نلجأ إليها عادة لإبراز الحضور الحسي للشيء أو الكائن أو الظاهرة التي نقسمها أو نعدد أجزاءها المكونة لها.

- ويعد **البرهان ذو الحدين** ضربا من الحجاج بالتقسيم؛ حيث يقوم على وضع اختيار بين أمرين يفضي كل منهما إلى نتيجة سلبية واحدة؛ وهناك مثال معروف أورده برتراند بوفون يوضح هذه الحجة: «إذا تزوجت، فإنك إما ستتزوج امرأة جميلة أو امرأة قبيحة؛ إذا كانت جميلة، فإنك ستعرض نفسك لغيرة قاتلة، وإذا كانت قبيحة، فإنك لن تقدر على تحملها؛ وإذن لا ينبغي لك أن تتزوج».[1]

7. حجة التعارض

في الحجاج نتحدث عن التعارض وليس التناقض، لأن اللغة المتداولة تحتمل التأويل الذي يرفع أي تناقض محتمل؛ فقول أحدهم إنه «يوجد في مدينة تطوان ولا يوجد في مدينة تطوان» قول متناقض إذا أخذناه بالمعنى الحرفي، ولكن هذا التناقض ينتفي بمجرد أن نجري تمييزا أو فصلا في مفهوم الوجود؛ بين الوجود الحسي والوجود الروحي؛ فهو موجود في تطوان حسيا، ولكنه يوجد في مكان آخر روحيا. وهنا نتحدث عن التعارض وليس التناقض.

وحجة التعارض من الحجج التي استخدمها الجاحظ[2] في مناقضته لدعوى أبوة اللّه؛ فقد نبّه إلى التعارض القائم بين قول التوراة لبني إسرائيل: «إن أباكم كان بكري وابني، وإنكم أبناء بكري» وبين موقف اللّه وتغضُّبه عليهم إذ قالوا: «نحن أبناء اللّه». فلماذا ينكر اللّه على بني إسرائيل الأبوة مادام يُفترض أنه قال في التوراة إن بني إسرائيل أبناء بكري؟ أليس هذا تعارضا بين القول بالأبوة وبين إنكارها؟ «فكيف لا يكون ابنُ ابنِ اللّه ابنَه»؟

لكي نقيم أو نرفع التعارض بين قولين، ينبغي أن نصهر أو نقسم أشياءهما أو

(1) Ibid, op, cit. P. 173.

(2) خطاب الأخلاق والهوية، ص. 301.

مجالاتهما أو أزمنة تطبيقهما. فلا مناص ـ لرفع التعارض في المثال المذكور ـ من الإشارة إلى أن الملفوظين اللذين يتكون منهما القول المتعارض، يجريان في أوقات مختلفة أو في مجالات متفرقة أو أيضا على أشياء متميزة؛ وعلى هذا النحو لا يجتمعان أبدا؛ فالقول المذكور يمكنه أن يفيد عدة دلالات منها ما سبقت الإشارة إليه، ومنها أنه يعمل بتطوان ويقطن في مدينة أخرى. وإذا ما استعصى إيجاد وسيلة لرفع التعارض، فإننا نواجه العبث.

8. الهدم الذاتي Autophagie

تمثل Autophagie إحدى حجج التعارض؛ إنها تقوم على تعارض بين القاعدة وبين شروط تلفظها أو النتائج الناجمة عنها؛ فالقاعدة هنا تهدم نفسها بنفسها؛ ومن أشهر أشكالها ما يصطلح عليه بـ La rétorsion (تعارض القول والفعل) وهي حجة تنزع إلى بيان أن فعلا ما لا يتوافق مع المبدأ الذي ينطوي عليه؛ أي إن الفعل يتضمن ما تنكره الأقوال، كما يوضحه هذا المثال الذي ساقه برلمان: «في لحظة استعداد الجمهور لغناء النشيد الوطني، صعد شرطي المنصة لكي يعلن عن منع أي نشاط غير مبرمج؛ فاعترض عليه أحد المشاهدين قائلا: «وهل صعودك مبرمج؟»». واضح أن الشرطي اقترف تعارضا بين ما قاله وبين ما قام به؛ أي إنه هدم قوله بالسلوك الذي قام به.

9. المقارنة

المقارنة من وسائل الحجاج التي يلجأ إليها المتكلم عندما يواجه طرفين أو عدة أطراف لتقييمها في ضوء هذه العلاقة. إنها وسيلة لتسويغ معطى ما أو انتقاده في علاقته بمعطى آخر بناء على مقاييس الوزن أو الطول أو الصعوبة أو الحجم وغيرها.. ولا تكون المقارنة دقيقة إلا إذا قارنت بين معطيات متقاربة تنتمي إلى عالم واحد؛ كأن نقارن أجور المعلمين في بلدان ذات الموارد الاقتصادية المتقاربة، أو نقارن نقط الطلبة في امتحانات موحدة في البلد الواحد. وأما المقارنة بين الأطراف المتباعدة بالتركيز على التشابهات الخادعة وإخفاء الاختلافات الحاسمة، فإن ذلك يجعلها مقارنة سيئة وفاسدة.

من أين تستمد المقارنات وظيفتها الحجاجية؟

تستمد المقارنة وظيفتها في الإقناع أولا من مظهرها الشكلي المتمثل في ارتكازها على مبدأ القياس الذي يمنحها بعدا علميا. ولكنها تستخدم هذا المظهر الشكلي المنطقي عادة لأغراض حجاجية؛ منها إصدار حكم قيمة على الطرف المقارَن؛ فحين نقارن طرفا (شخصا أو شيئا) بطرف أدنى منه، فإننا نقلل من قدره عند المستمع. بل إن المقارنة في حد ذاتها تنطوي على التقليل من قدر الطرف المقارَن؛ فالإعلاء من قيمة شخص أو شيء تدفعنا إلى تجنب مقارنته بغيره؛ فنقول عن رياضي ماهر بأنه لا يقارن أو فريد من نوعه، لأن مقارنته من شأنها أن تقلل من قيمته في أذهاننا أو تحدّ منها، فنؤثر أن نترك قيمته في وعي المستمع مطلقة لا حدود لها .

نلجأ إلى المقارنات أحيانا لنضيء الأفكار المجردة ونجعلها مدركة بشكل أكثر سهولة على نحو ما يحدث في التمثيلات؛ وعندما نلقي الضوء على الفكرة المجردة، فإن ذلك يعني أننا نقلناها من الغموض إلى الوضوح، ومن الغياب إلى الحضور؛ فتكتسب بذلك قوة في الوعي المدرك.

وتستعمل المقارنة صيغة التفضيل (أفعل) مع ذكر الطرف المفضّل وطيّ الطرف المفضَّل عليه كما يحدث في الخطاب الإشهاري الذي يعلن عن المنتوج المفضل بصيغة حاسمة تعفيه من تقديم الدليل على دعواه، أو مع ذكره على جهة الإطلاق متمثلا في الناس والأمم والخلق وأهل الأرض كما في قول الجاحظ[1] في تفضيل السود على غيرهم:

«ليس في الأرض أمة السخاء فيها أعم وعليها أغلب من الزنج»

«وهي [أمة الزنج] أطبع الخلق على الرقص الموقَّع الموزون، من غير تأديب ولا تعليم».

وقد يُذكر محددا في العرق الأبيض كما في قوله مفضلا السود على البيض في العدد: «والسودان أكثر من البيضان».

(1) خطاب الأخلاق والهوية، ص. 254 ـ 255.

وقد كانت المقارنة أهم تقنية توسل بها الجاحظ[1] في حجاجه لأفضلية الترك على الخوارج في جملة من الخصال الحربية؟ فالمقارنة هنا تنصهر في نسيج الحجاج بالأسباب. إنها مقارنة تفسيرية تتخذ عدة أشكال؛ فقد ترِد تارة بصيغة التفضيل (أفعل) كقوله في مقارنةٍ بين التركي والخارجي في خصلة الشدّة الأولى بأن التركي فيها «أحمد أثرا، وأجمع أمرا، وأحكم شأنا» وتارة أخرى ترد من دون هذه الصيغة مثل قوله في مقارنة التركي بغيره في خصلة صبره على مواصلة السفر وعلى طول السرى: «[..] فسار القوم عشرة أميال سار عشرين ميلا». وعادة ما تنبني هذه المقارنات على علاقة حجاجية تفسر أسباب هذا التفضيل والتفوق باعتماد الرابط الحجاجي «لأنه».

ويمكن أن تعتمد المقارنة التقابل، وهي وسيلة لإقامة مواجهة بين طرفين (أو عدة أطراف) من زاوية اختلافهما وليس تشابههما، وذلك لأجل تقييمهما في ضوء هذا التقابل؛ وهو عند أرسطو من مواضع الأضداد.

10. وتعد **حجة «التضحية»** إحدى حجج المقارنة الأكثر تداولا، وتعمل على مقارنة الشيء بالتضحيات المبذولة لأجله؛ وبشكل أكثر دقة تقوم هذه الحجة على قياس قيمة الشيء أو القضية أو الفعل بالتضحيات المبذولة أو التي ستبذل لأجلها. فالإضراب عن الطعام تضحية تسبغ القيمة على القضية التي يدافع عنها المعتقلون؛ وهذا يعني أن حجم التضحية يؤثر في الفعل الذي كان داعيا إليها أو حافزا لها؛ فلا نستطيع أن ننكر أن أحد وجوه قيمة القضية الفلسطينية يؤول إلى التضحيات التي بذلت في سبيلها طوال عقود من الزمن. وبالعكس فإن تقييم التضحيات يتوقف على الشيء أو الفعل اللذين نضحي من أجلهما؛ فإذا كانا قليلي القيمة، فإن التضحيات المبذولة لأجلهما ستكون عديمة الفائدة.

II. الحجج القائمة على بنية الواقع (أو على علاقة وظيفية)

إذا كانت الحجج السابقة قد بنيت على علاقات مستمدة من المنطق، فإن الحجج التي سنتناولها هنا مستمدة من التجربة؛ أي إنها قائمة على روابط مقرّرة ومثبتة بين

(1) نفسه، ص.277.

الأفعال والأشياء؛ قد تكون روابط تعاقب أو تعايش؛ فروابط التعاقب تكون بين وقائع أو أشياء متساوية، بينما تقوم روابط التعايش بين وقائع أو أشياء غير متساوية.

II.1. الحجج المبنية على علاقات التعاقب

تقوم بنيات الحجج التي تحددها علاقات التعاقب، على وصل ظاهرة ما بنتائجها أو بأسبابها؛ فالخطيب قد يعتمد في حجاجه على ذكر السبب الذي كان وراء الفعل أو الموقف أو الدعوى التي يروم إيقاع التصديق بها، وقد يعتمد على ذكر النتيجة التي آلت أو قد تؤول إليها؛ فربط الفعل موضوع الحجاج بسبب ما، ينطوي من جهة على إضفاء المعقولية على الأفعال الإنسانية وإثبات أن الإنسان لا يرتكب فعلا من دون سبب يفسره[1]، ومن جهة أخرى ينطوي، في مقامات تواصلية مرتبطة بالإقناع، على قصد تقييمي؛ فالشخص يمكنه أن يستمد قيمة إيجابية أو سلبية في نظر الآخرين، وفق العلاقة السببية التي تربطه بمواقف مقبولة أو غير مقبولة. كما أن ربط الفعل موضوع الحجاج بنتيجة متحققة أو مفترضة، ينطوي على قصد تقييمي يتمثل في نقل القيمة من النتيجة إلى السبب.

يعدّ الرابط السببي ـ وفق برلمان ـ مكونا جوهريا ضمن روابط التعاقب، وهو يتيح عدة أنماط حجاجية، سيحصر مناقشته في النمطين الآتيين[2]:

- نمط حجاجي يكشف من خلال حدث معطى عن وجود سبب يمكن أن يحدده أو يفسره.
- نمط حجاجي يظهر الأثر الذي يمكن أن ينجم عن حدث معطى.

إن إثبات رابط سببي بين الظواهر، يجعل الحجاج يتجه تارة نحو البحث عن الأسباب، وتارة أخرى نحو تقييم حدث بوساطة نتائجه، أو تقييم وسيلة بناء على الغاية المتوخاة منها. وعلى هذا النحو يتيح الرابط السببي الحجج الآتية:

- الحجج المبنية على علاقة حدث ـ نتيجة،

---

(1) Traité de l'argumentation, op, cit.,p. 355.

(2) Ibid, p.354.

- والحجج المبنية على علاقة وسيلة ـ غاية.
- الحجاج بالأسباب

وتتعلق جميع الحجج القائمة على الرابط السببي التي ذكرها برلمان، إما بالصنف الأول أو الثاني؛ فالعلاقة بين الحدث والنتيجة المترتبة عليه تثمر ما يصطلح عليه بـ«الحجة النفعية»، بينما تثمر العلاقة بين الوسيلة والغاية المقصودة، «حجة التبذير» و«حجة الاتجاه» بتنويعاتها، و«حجة التجاوز».

1. الحجة النفعية

تقوم الحجة النفعية على تقييم حدث ما، بناء على القيمة الإيجابية أو السلبية التي تحوزها النتيجة المترتبة عليه، وهي قيمة يفترض أن يكون حولها اتفاق، وإلا فلابد من اعتماد تقنيات حجاجية أخرى لدعم القيمة المزعومة وتأييدها في وجه المعترضين عليها: «إنني أسمي الحجة النفعية حجة النتائج التي تقدر فعلا وحدثا وقاعدة أو أي شيء آخر، بناء على نتائجه المقبولة أو غير المقبولة. إننا بذلك ننقل جزءا من القيمة أو القيمة كلها من النتائج إلى السبب أو العائق»[1]. وقد اعترض المثاليون على هذه الحجة التي تبخس قيمة الفعل وتنزع عنه قيمته المطلقة عندما تعتبره مجرد وسيلة وليس غاية في ذاته أو مبدأ[2]. فالالتزام بالقانون ليس مزية في ذاته، ولكن لما يترتب على تطبيقه من نتائج مفيدة، والإجهاض مُدان لما يترتب على عملياته السرية من موت مئات النساء، وليس لأنه فعل سلبي في ذاته.

تقوم هذه الحجة على معيار النجاح دون مساءلة طبيعة هذا النجاح الذي لا يمتلك قيمة مطلقة؛ فهناك ناجحون لا قيمة لهم، وهناك مخفقون ينطوون على قيمة كبيرة؛ فعديد من الأفلام والأغاني والروايات عديمة القيمة الفنية حظيت بنجاح باهر، في مقابل أعمال فنية وأدبية أخرى ذات قيمة عظيمة لم تلق نجاحا يذكر. يمكننا إذن مناقضة الحجة النفعية باللجوء إلى القيم والمبادئ والنوايا التي تنطوي عليها الأفعال.

(1) Le champ de L'argumentation, Presses Universitaires de Bruxelles, 1970., p.100.

(2) Traite de l'argumentation,op, cit., p.576.

فإذا كانت هذه الحجة تبني أحكام قيمتها بناء على المنفعة التي نجنيها من الفعل؛ فإن هذه المنفعة نفسها قابلة للنقض: ما هو النافع وغير النافع؟

ويمكن تأويل العلاقة السببية تأويلين مختلفين وفق معيار الإلحاح على الطابع المقصود من العلاقة أو عدم إلحاحنا على ذلك. فإن كنا نريد التقليل من قيمة الأثر الناجم عن الفعل فإننا نقدمه باعتباره نتيجة (الواقعة ـــــ النتيجة)، وإن كنا نريد الإعلاء منه فإننا نقدمه باعتباره غاية (الوسيلة ـــــ الغاية)؛ فالنتيجة بطبيعتها أدنى من السبب الذي ينتجها، بينما الغاية أعلى من الوسيلة التي تروم تحقيقها؛ فبرلمان يرى أن النظر إلى شيء ما باعتباره وسيلة يعني تقليلا من شأنه. واختيارنا نعت بعض الآثار بأنها غايات وبعضها الآخر بأنه نتائج، يسمح لنا بالاختيار بين ما نريد أن ننسبه إلى الفاعل، وبين ما نريد أن نبعده عنه لأغراض حجاجية.

يمكن أن تثمن الوسائل الغايات، والعكس صحيح أيضا يمكن أن تثمن الغايات الوسائل. بعض الغايات تبدو أكثر قيمة لأن الوسائل التي مكنتنا من الوصول إليها كانت شاقة، كما أن الغايات النبيلة يمكنها أن تهون من الجرم المرتكب باسمها، مثلما أن فعلا نبيلا يمكنه أن يفقد قيمته عندما نعرف أنه كان لمنفعة شخصية.

ومن الحجج الأخرى التي تخضع لتقييم الوسائل في ضوء الغايات المتوخاة منها:

2. حجة التبذير

تقتضي هذه الحجة تسويغ استمرار فعل ما أو الامتناع عنه، بحكم التبذير الناجم عنهما. تقوم على الحفاظ على قرارات أو تدابير معينة استجابة لغاية معينة؛ فهي تقضي بالقول «إننا مادمنا قد بدأنا عملا ما، وقبلنا تضحيات سنهدرها في حالة التخلي عن المشروع، فيجب مواصلة الطريق في الاتجاه نفسه».[1] فاتخاذ قرار مواصلة الحرب رغم الهزائم المتوالية، يكتسب قيمته الإيجابية من الغاية التي ينطوي عليها، والمتمثلة في صيانة التضحيات المبذولة ومنها صيانة دم الشهداء. كما أن اتخاذ قرار مواصلة الحجر الصحي رغم الأضرار الاقتصادية يكتسب قيمته من صيانة التضحيات التي بذلها الناس بالتزامهم ببيوتهم لشهور طويلة حتى لا تذهب هباء منثورا.

(1) Traité de l'argumentation, op, cit.,p.375.

3. حجة الاتجاه

تخضع حجة الاتجاه إلى التقييم نفسه؛ فهي تقوم على نقد فعل ما بناء على الاتجاه الذي يسير فيه، أو على التحذير من المضي في اتجاه يفضي إلى نتيجة في سلسلة من المراحل السيئة؛ كل مرحلة أسوأ من سابقتها؛ فهذه الحجة «تقتضي من جهة وجود سلسلة من المراحل نحو هدف معين يتسم غالبا بأنه مرعب، وتقتضي من جهة أخرى صعوبة إن لم يكن استحالة التوقف مادمنا قد مضينا في الطريق التي توصلنا إليه».[1] تتجزأ الغاية التي يجري التحذير منها في هذه الحجة إلى مراحل متعددة؛ إنها مرحلة في اتجاه معين، ولأجل ذلك تسمى أيضا بحجة «إجراء المراحل» أو حجة «الالتزام الحتمي»: «فإذا استسلمت هذه المرة، فإنك ستستسلم بدرجة أكثر في المرة القادمة، ويعلم اللّه أين ستتوقف. وهي حجة تستعمل بشكل متواتر في المفاوضات بين الدول، وبين أرباب العمل والمستخدمين، عندما لا نريد الظهور بمظهر الاستسلام للقوة والتهديد والابتزاز».[2] ويمكن نقض هذه الحجة بطرق عدة منها؛ أنه يمكننا التحكم في هذه المراحل وإيقاف التقدم غير المنشود، كما يمكن الكشف عن نتائج أخرى غير النتائج السلبية المقدمة، وبناء عليه نوجه نقدا للاتجاه أحادي الجانب وإثبات كفاية الاختيار عند الإنسان.

ولهذه الحجة المبنية على تجنب هدف غير مرغوب فيه، عدة أشكال[3]؛ منها:

3. 1 حجة الانتشار

وهي تحذر من ظواهر تنزع بوساطة آليات طبيعية واجتماعية إلى التنقل والتضاعف إلى أن تصبح بهذا النمو نفسه مؤذية. فعلى الرغم من إدراك الجاحظ لصعوبة كتمان السرّ، إلاّ أنه حضّ على الكتمان ونهى عن الإفشاء بناء على النتائج السلبية الناجمة عن هذا الفعل. ومنها الوقوع في العبودية والارتهان للآخر، وبناءً أيضا على ما ينجم عن هذا الفعل من شيوع وانتشار على أوسع نطاق مما قد تكون له عواقب وخيمة؛ فخروج

(1) Ibid, p.383.

(2) Ibid, p.379.

(3) Ibid, pp.385 - 386.

السرّ عن صاحبه «مفتاح النَّشر والشُّهرة»؛ أي إنه إذا تجاوز صاحبه إلى أذن واحدة، فإنه لا محالة منتقلٌ إلى أذن ثانية وثالثة ورابعة، لأنه كلما انتقل السرّ من شخص إلى آخر ازداد الضيق به والإسراع إلى إفشائه. يجب إذن كتمان السرّ حتى لا ينتقل ويتضاعف ويصبح ضارّاً. لقد استند الجاحظ هنا إلى أحد أشكال حجة الاتجاه (أو الالتزام الحتمي) وهي حجة «الانتشار». وإذا ما كانت الظاهرة في حالتها الأولى قبل تطورها وانتشارها، شرا، فإن الأمر يتعلق **بحجة العدوى**.

2.3 حجة العدوى

يجب محاصرة الأوبئة بشتى الطرق ومنها فرض الحجر الصحي على الناس ومنعهم من التجمعات حتى لا ينتشر المرض ويتضاعف ويصبح بعد ذلك من المستحيل القضاء عليه.

3.3 حجة الابتذال

وتقوم على التحذير من أن يفضي الانتشار إلى نزع القيمة عن ما هو مميّز، لأنه نادر ومحدود وسري، وجعله من المشترك المبتذل. يستند بعض ممثلي السينما إلى هذه الحجة في امتناعهم عن الظهور في البرامج التلفزيونية والإذاعية وفي تقديم الإعلانات التجارية تجنبا لأي ابتذال محتمل لوجههم السينمائي الذي قد يفقد رصيده من التأثير الفني، بحكم ما يتمتعون به من مظهر تخييلي في أذهان الناس.

في مناظرة الجاحظ[1] للنصارى استخدم حجة الابتذال منطلقا من مسلمة تفيد أن من يجوِّز على اللّه صفات البشر لا يقر بألوهيته؛ وبناء على هذه المسلمة (المقدمة الكبرى) فإن النصارى واليهود شبّهوا اللّه وقالوا بأبوته (المقدمة الصغرى)، والنتيجة التي يقتضيها هذا القياس هي أن هؤلاء ينكرون إلهية اللّه. ولكن الجاحظ سيمعن في محاورتهم في دعواهم بأبوة اللّه ناعتا إياها بأنها «جهل عظيم وإثم كبير». وحجته في ذلك ما يفضي إليه هذا القول من آثار تنزع القيمة عن الذات الإلهية بوصفها فريدة وغير محددة وذلك بجعلها مبتذلة ومشتركة مع الذوات البشرية: «وليس بحكيم من ابتذل نفسه في توقير عبده، ووضع من قدره في التوفر على غيره. وليس من الحكمة

(1) خطاب الأخلاق والهوية، ص300 ـ 301.

أن تحسن إلى عبدك بأن تسيء إلى نفسك [..] ولم يحمد اللّه ولم يعرف إلهيته من جوّز عليه صفات البشر، ومناسبة الخلق، ومقاربة العباد». وهذا الابتذال يتحقق عبر مجموعة من المراحل التي يفضي بعضها إلى بعض، على نحو ما يتجلى ذلك في حجاج الجاحظ: «لأنه لو جاز أن يكون [اللّه] أبا ليعقوب لجاز أن يكون جدّا ليوسف، ولوجاز أن يكون جدّا وأبا، وكان ذلك لا يوجب نسبا، ولا يوهم مشاكلة في بعض الوجوه، ولا ينقص من عظم، ولا يحطُّ من بهاء، لجاز أيضا أن يكون عمّاً وخالاً؛ لأنه إن جاز أن يسميه من أجل المرحمة والمحبة والتأديب أبا، جاز أن يسميه آخر من جهة التعظيم والتفضيل والتسويد أخا، ولجاز أن يجد له صاحبا وصديقا، وهذا ما لا يجوِّزه إلا من لا يعرف عظمة اللّه، وصِغر قدر الإنسان». فالقول بأبوة اللّه تفضي إلى تسميته جدا وعما وخالا وأخا وصديقا؛ وهي تسميات من شأنها أن تبتذل الذات الإلهية.

3. 4 حجة الدعم

وهي عكس حجة الابتذال، ولكن من منظور مماثل، تقوم على التحذير من أن يفضي الذِّكْرُ المتكرر لشيء ما لا يعتدّ به في الأصل، إلى الرفع من قيمته وتحويله إلى أسطورة. على هذا النحو يمكن أن تمتنع شخصية معروفة من الردّ على شخص مغمور قام بمهاجمتها بحجة أن هذا الردّ قد يتسبب في شهرته وتداول اسمه على ألسنة الناس، وهو لا يريد أن يمكنه من شرف الردّ حتى لا يكون سببا في دعمه. ويمكن تفسير نجاح بعض الأغاني وشهرة بعض الفنانين والكتاب بالدعم الذي تحظى به من وسائل الإعلام التي تحرص على البث المتكرر لبعض الأغاني دون أخرى، أو الاستضافة المتكررة لبعض الفنانين والكتاب دون غيرهم.

4. حجة التجاوز

إذا كانت الغايةُ في حجة الاتجاه مرحلةً غير مرغوب فيها، بل ويجري التخويف من الوصول إليها، فإن **حجة التجاوز**(1) لا تقوم على تحقيق هدف معين وبلوغ مرحلة ما، ولكنها تقوم على المضي بعيدا في اتجاه بلا حدود أو نهايات؛ فالأهم في هذه الحجة

(1) Ibid, p.387.

هو التجاوز والتقدم والنمو المتصاعد للقيمة. فكلما ذهبنا بعيدا، كان الأمر أفضل. وعادة ما تقوم هذه الحجة على تأويل المواقف السلبية أو العوائق تأويلا إيجابيا؛ إنها في الحقيقة وسائل للمرور إلى مستوى أعلى؛ إذ ينظر إلى المرض نظرة إيجابية باعتباره وسيلة لتنقية الجسد، وإلى الوباء باعتباره وسيلة لتذكير الإنسان بإنسانيته التي افتقدها في روتين الحياة، وإلى الفشل باعتباره وسيلة للتعلّم. وعكس ذلك يمكن أن تسوغ هذه الحجة سلوكات متطرفة مثل التطرف الديني باعتباره ينطوي على مبدأ إيجابي وهو العقيدة الدينية والإيمان. لكننا يمكن نقض حجة التجاوز بإظهار أنه على الرغم من أن التقدم ينطوي على قيمة، فإنه ينطوي أيضا على مخاطرة الانقلاب على نفسه وعلى القيم التي يتأسس عليها. وتعد المبالغة والتلطيف من الوجوه البلاغية التي تكثف حجة التجاوز.

وقد أضيف الى الأصناف الحجاجية المتعلقة بالنتائج عند برلمان حجج أخرى مرتبطة بطبيعة الخطاب السياسي المرتكز على وظيفتي النهي عن الضرر والحث على اجتلاب المنفعة؛ فمن الحجج المرتبطة بوظيفة النهي:

5. حجة التأثير المعكوس

تقوم هذه الحجة على نقد فعل سياسي بناء على نتائجه الضارة؛ أي إنه ينطوي على نتائج معاكسة للهدف المنشود.

6. حجة الالتزام الحتمي

وقد اصطلح عليها برلمان كما رأينا بحجة الاتجاه التي وقفنا عليها سابقا، وتقوم على مهاجمة سياسة الخصم لأنها تقود إلى الهروب نحو الأمام، بفتحها الباب على سلسلة من الأفعال؛ كل فعل أقل قبولا من الفعل الآخر.

7. حجة المخاطرة

وتقوم هذه الحجة على النهي عن فعل لما ينجم عنه من خطر؛ مثال ذلك النهي عن تنفيذ الإصلاحات المعلنة لأنها تعرض مكتسبات ثمينة للخطر.

8. حجة البطلان

وتقضي هذه الحجة بلا جدوى الفعل السياسي المحدث؛ فالإصلاح المقترح باطل لم يغير شيئا، وكل ما نتج عنه كان قائما من قبل.

9. حجة التنبؤ

وتثبت **حجة التنبؤ المتحقق بذاته** أن معتقدات الخصم الخاطئة يمكنها أن تخلق واقعها الخاص؛ فالاعتقاد الخاطئ بأن الآخر لا يمكنه أن يتعاون، قد يدفعه بالفعل إلى عدم التعاون والاستجابة إلى توقعاته.

10. حجة الإفراط

والحجة السادسة في هذا الصنف من الحجاج المرتبط بفعل النهي عن القيام بفعل ما لتعارضه مع المنفعة العامة التي ينشدها أي فعل سياسي، هي **حجة الإفراط في استخدام الإرادة** وهي حجة تؤاخذ الخصم على سعيه إلى الحصول بالإرادة على ما يستطيع الحصول عليه تلقائيا؛ فالازدهار ينبثق من الحرية، ولا يكون نتيجة قرار رسمي.

إذا كانت الأنماط المذكورة تتعلق بفعل النهي لدفع الضرر، فإن الأنماط الثانية تتعلق بفعل الحثّ والتحريض اجتلابا للفائدة:

11. حجة الخطر المداهم

تدعو هذه الحجة إلى فعل ما لتجنب ما يمكن أن يترتب على عدم القيام به من أضرار؛ فعدم مسارعة بعض الدول العربية إلى إجراء إصلاحات سياسية قاد إلى اشتعال احتجاجات الشارع في ما سمي بثورة الربيع العربي.

12. حجة التعاون

وتقضي **حجة التعاون والدعم المتبادل** بأن الفعل الجديد يتكامل مع الفعل المنجز سابقا، ويثمر هذا التعاون نتائج إيجابية. وهي حجة معاكسة لحجة المخاطرة التي ترى في أي فعل جديد خطرا على المكتسبات السابقة.

13. حجة الحتمية التاريخية

وتستند **هذه الحجة** عكس حجة البطلان، إلى فكرة التقدم والتطور في التاريخ؛ فما ننجزه من أفعال ضرورة تاريخية، والتغيير مطلب إنساني حتمي. وتذكرنا هذه الحجة بحجة التجاوز عند برلمان.

14. حجة التبذير

وهي حجة ذكرها برلمان كما سبق، وتدعو إلى الاضطلاع بفعل ما حفاظا على المجهودات السابقة؛ فعدم اتخاذ قرار بمواصلة الاحتجاج في الشارع، يعني بالنسبة للمحتجين تبديد الجهود السابقة دون الحصول على أي مكتسب سياسي.

15. حجة الدفاع الاحترازي

ويعمل الخطيب في هذه الحجة عكس حجة التنبؤ المتحقق بذاته، على توضيح أن الآخر هو مصدر موقفه دون أن ينفي أن لموقفه تأثيرا فيه.

16. حجة الاستقالة

وتتقابل **حجة الاستقالة** مع حجة الإفراط في استخدام الإرادة؛ إذ تؤاخذ المخاطَب على الاستسلام في مواجهة القضية المثارة وضعف إرادته.

17. الحجة السببية

تقوم الحجة السببية على النظر إلى الحدث أو الفعل في علاقته بالسبب الذي أوجده وليس في علاقته بالنتيجة التي انتهى إليها؛ حيث يعد ذكر الأسباب وسيلة من وسائل الحجاج وإثبات الدعاوى أو رفضها. يقول «روبريو» يمكننا أن نرفض عقوبة الإعدام إما بالنظر إلى السبب أو إلى النتيجة؛ في الحال الأولى نرفضها بسبب أن الحكم بالإعدام لم يثبت بعد أنه حكم مثالي، وفي الحال الثانية نرفضه لأنه يتعذّر استدراك نتيجته إذا ما تبين أنه حكم خاطئ.

ولكل حدث سبب أو عدة أسباب قد تكون مباشرة وقد تكون غير مباشرة، وتتميز

الوقائع في الحياة الإنسانية بأنها تؤول إلى أسباب عدة، حيث يخضع تفسيرها بأحد هذه الأسباب لأغراض تخص التحليل. وقد يكون الحجاج السببي متوالية سببية؛ تتحول فيها النتيجة إلى سبب يفضي إلى نتيجة وهكذا.

وقد يدخل في نطاق الحجاج السببي الدلائل التي يجمعها المحقق أو العالم للوصول إلى نتيجة شبه موثوقة، وهي الحجة التي اصطلح عليها كريستيان بلانتان بالحجة INDICIELLE (كتابه الحجاج 45)

ولما كان الخطاب السياسي لا ينفصل فيه الفعل عن صاحبه إيجابا أو سلبا، ويمثل فيه الحجاج المرتبط بالشخص (الفاعل السياسي) جزءا من الاستراتيجية الحجاجية، فقد قام الحجاج السياسي على أربعة أنماط من الحجج التي تقوم على استثمار العلاقة السببية بين الفعل وصاحبه وصلا أو قطعا، إيجابا أو سلبا؛ أي إن الشخص قد يكون سببا في فعل إيجابي (حجة الاستحقاق) وليس سببا في الفعل السلبي (حجة التبرير)، كما قد يكون سببا في فعل سلبي (حجة المسؤولية) ولا يكون سببا في فعل إيجابي (حجة الحظ).

18. حجة الاستحقاق

التي يثبت فيها الفاعل جدارته بموقف إيجابي؛ فما تحقق من نجاح في الميدان الذي يتولى الفاعل السياسي إدارته، سببه ما يتصف به من كفاءة وحكمة ونزاهة.

19. حجة الحظ

وهي حجة مقابلة لحجة الاستحقاق، وتقوم على تفسير فعل إيجابي قام به الخصم السياسي، بأنه نتيجة ظروف خاصة استفاد منها، وليس علامة على استحقاق شخصي. فإذا كانت حجة الاستحقاق تصل بين الفاعل والفعل الإيجابي، فإن حجة الحظ تفصل بينهما؛ فالفعل الإيجابي في الخطاب السياسي يؤول تارة إلى الفاعل السياسي (وهي حجة لها علاقة بالإيتوس) ويؤول تارة إلى المصادفة والظروف الخارجية المساعدة (وهي حجة لها علاقة باستراتيجية التقليل من قيمة الخصم السائدة في الخطاب السياسي).

20. حجة التبرير

وهي النمط الثالث من الحجج السببية التي يعمل فيها السياسي على إسناد فعل سلبي إلى عوامل خارجية، وهي حجة تفصل بين الفاعل السياسي والفعل السيء (حجة تخدم إيتوس الخطيب).

21. حجة المسؤولية

وهي حجة مقابلة لحجة التبرير، يعمل فيها السياسي على إرجاع سبب الموقف السلبي إلى صفات يتسم بها الخصم. وتصل هذه الحجة بين الفاعل السياسي والفعل السيء (و هي ذات علاقة بحجة آدهومنيم التي تطعن في شخص الخصم).

II.2. الحجج القائمة على علاقة التعايش

يمكن إيجاد الحجة من علاقة تعايش بين الأشياء التي تنتمي إلى مستويين مختلفين أو غير متكافئين؛ سواء أكانت هذه العلاقة بين شخص وأفعاله أو أقواله وآرائه، أم بين مجموعة وأعضائها، أم بين مفهوم ومكوناته أو تجلياته.

تشكل الحظوة أحد الأسس التي يبنى عليها الحجاج في البلاغة؛ فقد شكّلت القيمة التي يحظى بها عند المتلقي شخص ما أو مجموعة أشخاص أو فئة أو مفهوم جزءا من بناء فعالية الإقناع، وصياغة عديد من التقنيات الحجاجية. فقد يلجأ الخطيب إلى سلطة أي مصدر؛ إما لدعم دعوى معينة، أو لتقييم وتأويل سلوك أو حكم أو قول صادر عن هذا المصدر، وإما للحضّ على محاكاة فعله[1]. وفي جميع هذه الحالات ينظر إلى علاقة المصدر بالفعل (العلاقة بين الشخص وما يقوم به من أفعال وأحكام وأعمال مثلا) بوصفها نموذجا لعلاقات التعايش بين أشياء غير متساوية؛ إذ يعد أحدها تجليا للآخر[2].

تلتقي مجموعة من التقنيات الحجاجية: «حجة الشخص وأعماله» و«حجة السلطة» و«حجة الجوهر وتجلياته»، حول فرضية أن ثمة تجانسا بين الشخص من جهة وبين

(1) ما أطلق عليه برلمان بحجة القدوة ينتمي إلى صنف الحجاج الذي يبني الواقع بوساطة حالات خاصة؛ فهو ليس من الحجاج القائم على علاقات التعايش بين الأشياء.

(2) L'empire rhétorique., Librairie Philosophique j. VRIN, 1977, 2008. p.118.

أفعاله وأحكامه وأقواله. هنا تبرز أهمية حضور السلطة أو الحظوة بوضوح في العملية الحجاجية عند برلمان.

1 ـ العلاقة بين الشخص وأفعاله

تستخدم حجة «الشخص وأعماله» في تقييم «الأعمال» في ضوء علاقة التعاضد والتجانس بينها وبين الشخص؛ فالأعمال تستمد قيمتها من سلطة الشخص الذي انبثقت عنه، وفي حال تعرّضت هذه العلاقة إلى تنافر، فإنّ ضربا آخر من الحجاج يبرز في هذا السياق ليحافظ على صورة الشخص ويردّ عنها أي مكروه يمكن أن يصيبها بسبب الفعل المشين الذي اقترن بها؛ يسمي برلمان هذا الضرب من الحجاج بتقنيات القطع أو الكبح لعلاقة التفاعل بين الشخص وأعماله. تنظر هذه الحجة إلى القيمة التي تكتسبها الأعمال عندما نصلها بشخص ذي حظوة وقيمة متفق عليها.

1.1 تفاعل العمل والشخص

تقوم هذه الحجة على أن ثمة تعاضدا وانسجاما بين الشخص وبين الأقوال والأفعال المسندة إليه؛ فمفهوم الشخص يوحّد مجموع ما يسند إليه. في هذا الضرب من الحجاج تُجلّي الأعمالُ الشخصَ وتؤثر في صورته، على نحو ما تنجلي صورته عن الأعمال وتؤثر فيها؛ إننا نقيّم الأعمالَ في ضوء الصورة التي نتمثّل بها الشخص، كما نقيِّم الشخص في ضوء أعماله. إن العلاقة بين الشخص وأعماله علاقة تفاعلية؛ فصورة الشخص تتكون في أذهاننا من خلال الأعمال التي قام بها، حيث تضطلع هذه الأعمال ببناء سماته الشخصية، ثم بعد ذلك تنعكس هذه الصورة على أعماله. إنّ الصورة التي نكونها عن الشخص وأحكامنا المسبقة عليه تشكل ـ كما يقول برلمان ـ منطلقا للتنبؤ بأعمال غير معروفة، أو تأويل أعمال معروفة، أو نقل الحكم من الشخص إلى الأعمال[1]. وهذه الأعمال يمكن أن تكون أفعالا أو صيغا تعبيرية أو استجابات انفعالية أو عادات لا إرادية أو أحكاما[2].

---

(1) Traité de l'argumentation, op, cit., p :403 .

(2) Ibid, op, cit., pp. 400 - 401.

إن السلطة التي يتمتّع بها شخص ما في أذهاننا وفي وعينا الاجتماعي والثقافي تشكل معيارا لنا في تقييم أعماله. وإذا ما حدث تعارضٌ أو اصطدامٌ بين الشخص وبين طبيعة العمل الصادر عنه؛ بحيث تغدو صورته عُرضة للتبخيس نتيجة لعمل سيء قام به، أو يصبح العمل عرضة للتبخيس لصلته بشخص غير مرغوب فيه، فإنّنا نلجأ عادة إلى تقنيات حجاجية تفرض نفسها في هذا السياق، سواء لحماية الشخص أو الفعل من التأثير السلبي الذي قد ينجم عن تفاعلهما؛ يتعلق الأمر بما اصطلح عليه برلمان بتقنيات كبح الصلة بين الأفعال والشخص لمنع تأثيرهما المتبادل؛ أي إن الحجاج هنا يعمل على التقليل من التأثير المتبادل بين العمل والشخص، بتسويغ الأقوال والأفعال التي من شأنها أن تسيء إلى صورته وتغض من قيمته من جهة، أو بربط العمل بمصدر آخر عندما نريد أن نحميه من الصورة غير المقبولة التي نحملها في أذهاننا عن الشخص الذي صدر عنه.

ومن هذه التقنيات التي تستخدم في التسويغ، وصف عمل الشخص بأنه استثنائي؛ أي النظر إليه باعتبار أنه ليس من أعماله المألوفة والمعتادة التي تعبر عن جوهره، أو وصفُ عمل له بأنه غير موفّق وغير فعّال للإيحاء بأن هذا الشخص لم يسخّر كل طاقاته له، أو أنه لم يكن يتمتع في تلك اللحظة بقوته المعهودة أو لم يسعفه المزاج أو اعترته لحظة ضعف إنساني، ومن ثم فهو ليس تجليا حقيقيا له.[1] على هذا النحو يروم الحجاج بتقنية الكبح «تقديم الأفعال أو الأقوال بناء على أنها ارتكبت أو قيلت من دون علاقة جوهرية مع الشخص؛ إذ يسمح تقديم أفعال الشخص وأقواله باعتبارها عارضة واستثنائية أو متقلّبة، بتجنيب هذا الشخص التقييم الذي تقتضيه أفعاله وأقواله».[2]

وفي سياق حديث برلمان عن تقنيات قطع التفاعل بين الأعمال والشخص[3]، وقف على حالة يتعطّل فيها انعكاس العمل على الشخص ويبطل تأثيره في صورته،

(1) Ibid, op, cit.,p.425.

(2) Gilles Declercq, L'art d'argumenter:structures rhétoriques et littéraires, Edition Universitaires, 1992. ., p.133

(3) Traité de l'argumentation, op, cit.,p. 418.

وهي الحالة التي يكون فيها الشخص كاملا (إلاها أو شيطانا)؛ فمهما يكن العمل الصادر عنه، فلا دخل للعمل هنا في تقييم شخص اكتسب سلطة مطلقة في استقلال عن الأفعال التي تسند إليه. على نحو ما وقف على حالة أخرى يتعطّل فيها انعكاس سلطة الشخص على الأعمال، وهي حالات مرتبطة بالحقائق والوقائع العلمية الدقيقة؛ فما يهم في حقل العلم هو صحة المعطيات ودقة النتائج، بصرف النظر عن الشخص الذي قدّمها وصورته في أذهاننا، وهي عادة ما تكون صورة غير ضرورية ولا تأثير لها[1].

2.1 حجة السلطة

تستخدم حجة السلطة حظوة الشخص في دعم دعوى ما؛ أي إن المتكلم يستخدم ما نطق به هذا الشخص ذو المكانة العليا في تقدير المخاطَبين، من أقوال، وما أصدره من أحكام، وما قام به من أفعال، حجة يسند بها دعواه. تستند هذه الحجة إلى سلطة الشخص في التقييم وإصدار الأحكام؛ حيث تلجأ إلى ممارسة تقييم دعوى ما (موقف أو رأي أو حكم) في ضوء أقوال وأفعال شخص ذي حظوة وقيمة متفق عليها بين الخطيب والمخاطَبين؛ إنها تنظر إلى الدعم الذي يمكن أن يجلبه الاستشهاد بسلطة شخص وبسلطة أعماله للدعوى التي نتوخى إثباتها[2]؛ إنها تسوِّغ هذه الدعوى بالاستناد إلى قيمة مصدرها وليس بناء على محتواها[3]؛ إذ تنطلق من مسلّمة مُفادها أن الأقوال والأفعال المسندة إلى مصدر ذي حظوة يلزم عنها بالضرورة نقل الحظوة إليها؛ أي إننا نقوم بنقل القيمة المتفق عليها من المصدر إلى أقواله وأفعاله؛ وانطلاقا من هذه المسلّمة يعمل الخطيب على بناء أحكامه ودعم دعواه بالاستناد إلى ما لهذه الأقوال والأفعال من قيمة ناجمة في الأصل عن قيمة مصدرها وسلطته. بيد أنّنا ينبغي أن ندقق

(1) في العلم نهتم بالحقيقة على حساب الاهتمام بمن كان وراء إنتاجها؛ فالعالم يتوارى خلف الحقائق التي يقدمها، لأنه لا يشكل عنصرا في قيمة الحقيقة المقدمة، على عكس الخطابات الاجتماعية والسياسية التي تشكل فيها الذات الإنسانية جزءا من القيمة التي نضفيها على فعالية هذه الخطابات. بيد أننا في مجال تدبير المعرفة الإنسانية وتوصيلها للقارئ، لا نفصل المعرفة عن أصحابها؛ إذ نعمل عادة على تأكيد أفكارنا أو بنائها بالاعتماد على مراجع أو أشخاص يحوزون سلطة علمية معترفا بها.

(2) Traité de l'argumentation, op, cit., pp. 410 - 411.

(3) Bertrand Buffon, La parole persuasive, op, cit., p. 191.

مفهوم السلطة؛ فهي قد تكون شخصية وقد تكون لا شخصية[1]؛ أي إننا قد نستند في حجاجنا إلى أشخاص معينين بأسمائهم وهوياتهم؛ كأن يشير الخطيب بالاسم إلى شاعر أو نبي أو عالم أو فيلسوف أو حكيم أو سياسي أو فقيه أو خبير، وكأن يشير إلى ذاته من خلال عرض منجزاته ووضعه الاجتماعي[2]، أو قد يعتمد الإشارة العامة إلى الشعراء والخبراء والعلماء والفقهاء والأنبياء ورجال الدين.

وقد تكون هذه السلطة لا شخصية كأن يستند الخطيب إلى سلطة الإجماع والرأي العام والعلم والفلسفة والدين والقرآن والإنجيل والفقه والمذاهب، أو يستند إلى عصر ذهبي أو فترة تاريخية عظيمة أو مؤسسة إعلامية، أو أحيانا إلى مفهوم ما من قبيل البداهة كما في الصيغ التعبيرية السائدة: «من الواضح أن» أو «من البدهي القول إن»[3].

وتقتضي البلاغة القول إن حجة السلطة لا تحوز قيمة حجاجية مطلقة، لأنّ وظيفتها تتحدد في سياقات تواصلية محددة. وبناء عليه ليس الخطيب حرّاً طليقا في اجتلاب هذه السلطة أو تلك وتعيينها في خطابه، بل هو محكوم باعتبارات مقامية متعددة؛ منها رأي المخاطَب؛ إذ ينبغي للخطيب أن يستدعي سلطة يوافق عليها مخاطَبُه، بل الأصح أن نقول إن الخطيب يعوِّل كلّ التعويل على مخاطَبيه في استدعاء سلطة من السلط؛ من ذلك أن تشكل جزءا من ثقافة هذا المخاطَب حتى لا يضطر الخطيب إلى تبيين مقومات السلطة التي يحيل إليها.

وتقتضي البلاغة أيضا القول إن أشكال السلطة أو أبعادها متعددة تعدد المقامات وأنواع الخطاب وموضوعاتها وغاياتها، وتعدد المستويات الثقافية للمخاطَبين؛ فقد تحيل إلى الكفاءة في حقل من الحقول التي يجري فيها التخاطب مثل حقل الأدب أو الطب أو الرياضة أو السياسة أو الدين وغير ذلك. كما قد تحيل إلى التجربة أو الخبرة وهي المعرفة التي راكمها شخص ما في إحدى الحقول، كما قد تحيل إلى الشهادة؛ إذ يكون المقصود بالسلطة في هذه الحال، شاهد عيان على واقعة أو موقف أو رأي. وكما

(1) Traité de l'argumentation, op, cit.,p. 413.

(2) Jean _ Jacques Robrieux, Rhétorique et argumentation,op, cit., p.197.

(3) Bertrand Buffon, La parole persuasive, op, cit., p. 191.

أن الكفاءات والتجارب أنماط ومستويات متعددة، فإن الشهادة مستويات؛ فشهادة طفل بريء قد تكون في مقام ما أقوى حجاجا من شهادة راشد.

وسواء أكانت هذه السلطة متمثلة في شخص معين أم كانت لاشخصية، أم كان أساسها قائما على الكفاءة أو التجربة أو الشهادة أو الحظوة، فإنّ هذا الضرب من الحجج لم يخل من اعتراضات؛ فالوضعيون رفضوها بدعوى أنها تؤيد ما هو غير عقلي وغير منطقي، كما اعتُرِض عليها لأنها تُستخدم على نطاق واسع، وبشكل حاسم لا يعرى عن الشطط في الأوساط المعادية للبحث العلمي الحر؛ فقد تستخدم بوصفها حجة ملزمة، وكأن هذه السلط معصومة من الخطأ[1] للوقوف في وجه أي تجديد أو اكتشاف. بيد أن برلمان الذي خاض في بناء تصوره البلاغي الجديد معركة فكرية مع الوضعيين والعقلانيين الصوريين، لإثبات وجود منطق خاص بالقيم، تصدّى لهذا الرأي المعترض مبينا أن حجة السلطة ذات أهمية بالغة، ولا يصح مهاجمتها باسم الحقيقة لأنها لا تتعلق بالخطأ والصواب، بل تتعلق بما يشبه الحقيقة؛ أي بمجال الرأي المحتمل. فإذا كانت حجة السلطة مرفوضة في حقل العلم[2]، فإنها في مجال الرأي والقيم تحظى بأهمية بالغة، لأنه مجال يحتل فيه الإنسان محورا أساسا ترتكز عليه نجاعة التواصل.

ففي أي خطاب تقوم وظائفه الأساس على الإقناع بتغيير الرأي واتخاذ القرار أو إنجاز الفعل، كما هو الحال في الخطاب السياسي على سبيل المثال، يغدو الاستناد إلى السلطة، بما تحيل إليه من كفاءة أو خبرة، في بناء القرار وتسويغه، أمرا مطلوبا واستراتيجية ضرورية؛ فقد يلجأ الخطيب السياسي إلى عرض كفاءاته ومنجزاته لحمل الجمهور على اتخاذ قرار في صالحه، أو يمكنه أن يقدم نفسه باعتباره ناطقا باسم الشعب أو باعتباره لسان اللّه[3].

(1) Traité de l'argumentation, op, cit.,p. 411.

(2) وحتى في الخطاب العلمي نلجأ إلى ذوي الاختصاص نستدعي سلطتهم في المجال الذي نتحدث فيه حتى يكتسي خطابنا مصداقية عند المتلقي. إننا لا نحيط بكل شيء؛ من هنا تصبح الإحالة إلى أقوال علماء لهم حظوة لدينا ضرورية لبناء خطاب علمي مقنع. بيد أنّ الإحالة إلى السلطة في الخطاب العلمي تعتمد محتوى أقواله في تواز مع قيمة صاحبه، بخلاف السلطة في المجالات الأخرى التي يكون التعويل فيها أساسا على قيمة صاحب القول، لأنها خطابات تروم الإقناع باالعمل في المقام الأول وليس بناء المعرفة.

(3) Gilles Declercq, L'art d'argumenter,op, cit., p :132.

وقد بيّن برلمان في دفاعه عن حجة السلطة، أن الاعتراض لا ينبغي أن يوجَّه إلى حجة السلطة بما هي تقنية حجاجية من بين تقنيات أخرى تعتمدها الخطابات الحجاجية؛ أي إن حجة السلطة ليست مرفوضة في ذاتها؛ فالاختلاف ليس حول حجة السلطة ولكنه حول طبيعة السلطة المعتمدة؛ فوجه التغليط والتضليل ليس في اللجوء إلى حجة السلطة، ولكن في كيفية اللجوء إليها وفي طريقة استخدامها في سياق معين[1]. فقد تُستدعى سلطة في مجال غير المجال الذي يجري فيه الحجاج، كما أن الخبرة وطول العمر والعدد الكبير ليست حججا صالحة في جميع الحالات، كما أن الشخص لا يتمتع بالكفاءة في كل المجالات. فمن مغالطات حجة السلطة استدعاء سلطة شخصية دينية في مجالات علمية وسياسية واجتماعية؛ فلا اعتراض على هذه السلطة في المجال الديني الذي هو مجالها، ولكن تعميم سلطتها على المجالات الأخرى يجعلها سلطة دوغمائية مطلقة؛ فلا يجوز للشخصيات الدينية على سبيل المثال أن تتدخل برأيها في كيفية مواجهة الأوبئة؛ فمادامت هذه الشخصية الدينية قد تكلمت، فلا كلام بعد كلامها بالنسبة للناس المؤمنين بالدين. والاعتراض النقدي هنا ليس على سلطتها بشكل مطلق ولكنه على تحكيم سلطتها الدينية في مجال علمي بعيد عن الدين.

وتعد حجة استدعاء الجمهور ad populum في بعض السياقات من أشكال حجة السلطة على الرغم من أنها تقوم على إثارة الأهواء لخلق تصديق السامع بدعاوى لا تعضِّدها أيُّ حجة مقبولة، سوى وجود عدد كبير من الناس يعتقدون بها. إنها تقوم على حشد مشاعر الناس لحملهم على قبول الدعوى، لكنها تصبح حجة مغالطة عندما تروم استخلاص حقيقة موضوعية من مجموع الآراء الخاصة بجماعة من الناس: الجميع يقول بهذه الدعوى، إذن هي دعوى صحيحة.

يصبح هذا الشكل من الحجاج حجة سلطة عندما يحيل إلى جماعة معترف بها لتسويغ فعل، وقد ميز دوجلاس وولتون أحد عشر نمطا من أنماط حجة ad populum حسب الجماعة التي تتم الإحالة إليها.[2] وأهم هذه المجموعات:

(1) Ibid p :131 et Traité de l'argumentation, op, cit.,p.413.

(2) Bertrand Buffon, op, cit, p. 193.

(مجموعة من الخبراء في مجال ما/ نخبة مقبولة من أغلبية الناس/ مجموعة نتشرف بالانتماء إليها ونقصى منها إذا لم نقبل مبادئها/ الجمهور أو الشعب الذي يحيل إليه أحد أعضائه لكي يمرر دعواه إلى آخر ينتمي إليه/ الجمهور الذي نثير عواطفه لنمرر له شيئا).

على هذا النحو نستطيع القول إن تقييم حجة السلطة لا يستقيم إلا في سياق معيّن. ولما كانت حجة السلطة تجري في سياق يتألف من مواقف ووجهات نظر ومعتقدات ومسلمات معيّنة، ولا تجري في فراغ، فإنّ أمر تقييمها موكلٌ للبلاغي[1] المعني بالتواصل بمفهومه السياسي والاجتماعي وليس لأهل المنطق المعنيين بالحقيقة الموضوعية.

وعلى الرغم من مناصرة برلمان لحجة السلطة وتصدّيه لمناوئيها، فإنه لم يكن مقتنعا بالاكتفاء بها في الحجاج؛ فقد لاحظ أنها تُستخدم غالبا في تكميل حجاج غني، عوض أن تشكّل الحجة الوحيدة[2]: «لا تمتلك حجة السلطة أهمية إلا في غياب دليل برهاني. إنها تُستدعى لدعم حجج أخرى»[3]. فهل كان برلمان يرتاب في الفعالية الحجاجية لحجة السلطة، وهل كانت ثقته فيها منقوصة؟

إن حجة السلطة التي فسح لها برلمان المجال في بلاغته الجديدة، وأودعها خطاطته التصنيفية، لا يمكنها أن تستقل بلمفوظ حجاجي؛ لأنّها لا تملك أن تحمل لوحدها عبء الحجاج. وهذا يقودنا إلى القول إن حجة السلطة عند برلمان تستمد قوتها الحجاجية من تساندها مع حجج أخرى، وإنها تفتقر في ذاتها إلى القوة الحجاجية.

وبمنأى عن موقف برلمان من حجة السلطة الذي يمكن نعته بأنه موقف متحفظ على الرغم من اعتنائه بها ودفاعه عنها، فإنّ وصفه لها بأنها حجة تكميلية يثير قضية أخرى لا صلة لها بموقفه العام من الحجاج المبني على كل ما يتجاوز الخطاب في

(1) Alain Brinton, Arhetorical View of the ad hominem, Australasian journal of philosophy, vol.63, n1,1985, p.63.

(2) Traité de l'argumentation, op, cit., p. 413.

(3) L'empire rhétorique, op, cit., p.124.

ذاته. تتعلق هذه القضية بما أشار إليه هو نفسه في موضع آخر من أنّ البنيات الحجاجية توجد عادة في وضع تداخل[1]؛وهو ما يمكن ملاحظته في عديد من السياقات التي وردت فيها حجة السلطة في نصوص من الأدب العربي القديم[2].

3.1 حجة آد هومنيم

في هذه الحجة يلجأ الخطيب إلى الوصل بين الشخص والعمل لتبخيس أحدهما في ضوء هذه العلاقة؛ فقد يعمد المحاج إلى الطعن في العمل أو في القول لأنهما صادران من شخص غير مقبول، أو شخص ذي خصائص سلبية ترجع إلى شخصيته أو إلى تناقض في أقواله أو تناقض بين أقواله وأفعاله أو بين أقواله ومعتقداته أو بين معتقداته وممارساته؛ أو بتعبير ألان برينتون شخص يملك إيتوسا ناقصا[3] يفتقد إلى الثقة التي يمكنها أن تسنده في إقناع السامعين بدعاواه. وهي حجة نقيضة لحجة السلطة؛ فالخطيب هنا يقلل من قيمة الدعوى بناء على القيمة السلبية لصاحبها؛ فالإدانة الأخلاقية والمنطقية للشخص ليست سوى مقدمة لإدانة دعواه؛ فالرأي هنا مدان لأن من قال به أو من قام به مدان.

2. حجة الفريق وأعضاؤه

ومن العلاقات الأخرى التي تتبلور انطلاقا من نموذج علاقة الشخص بالعمل، العلاقة بين الجماعة وأفرادها، على غرار حجة الشخص وأعماله التي يُنظر فيها إلى العمل باعتباره تجليا لشخص ذي سلطة أو حظوة؛ تقوم حجة «المجموعة وأفرادها» على أن الفرد تجلٍّ لمجموعة ذات سلطة. تؤثر صورة الفرد في المجموعة التي ينتمي إليها، على نحو ما تؤثر المجموعة في الصورة التي نكونها عن الفرد.في هذا الضرب من الحجاج يستخدم التفاعل بين الفرد والمجموعة لتقييم الطرفين إيجابا أو سلبا[4]؛ فقد يثمّن أحدهما الآخر، كما يمكنه أن يبخسه. فانضمام عضو مشكوك في نزاهته

(1) Ibid, p. 258

(2) يمكن الرجوع لتعرّف هذه الظاهرة إلى كتاب خطاب الأخلاق والهوية، مذكور.

(3) Alain Brinton, Arhetorical View of the ad hominem, op, cit., p.56.

(4) Traité de l'argumentation, op, cit.,pp.432 - 433.

لجائزة أدبية عتيدة قد يؤثر في سمعتها ويقلل من مكانتها، كما قد تتباهى جائزة أدبية بعضوية أحد الأفراد الذين شرّفوها وأعلوا من قدرها.

لقد استثمر الجاحظ هذا الضرب من العلاقة بين الأفراد والمجموعة في تشكيل صورة السود وبناء حجاجيتها؛ فلما كانت صورة السود موضوع جدل وتنابذ عرقي في المجتمع، وكانوا يشعرون مثلما تشعر أي فئة تتعرض للتهميش والاحتقار، فقد لجأ النص إلى الاحتجاج لهم وإثبات قيمتهم بذكر عدد من الأفراد السود برزوا في ميادين مختلفة واتسموا بصفات نبيلة؛ فمنهم الشهيد، ومنهم المقاتل الشجاع، ومنهم الشاعر الفصيح، ومنهم الورع التقي، ومنهم الحكيم وغيرها من السمات والأفعال الدالة ـ في المحصلة النهائية ـ على مزايا وخصال المجموعة أو الهوية السوداء التي ينتمون إليها[1].

وعلى الرغم من الأهمية التي يحظى بها هذا الضرب من الحجاج في تصور برلمان، إلا أنه يرى أن مفهوم المجموعة عرضة للجدل، لأنه أقل تحديدا من مفهوم الشخص؛ «هناك تردد في حدود المجموعة وفي وجودها نفسه»[2]، كما أن الشخص الواحد ينتمي إلى مجموعات متعددة.

3. الصنف ومكوناته (أو الجوهر وتجلياته)

تكتسب الظواهر قيمة عندما ندخلها في أصناف محددة؛ إننا بهذا التصنيف نمنحها جوهرا؛ فالأحداث والأشياء والسلوكات يمكن تجميعها في أصناف تمثل جوهرا مشتركا؛ قد يكون عصرا ونظاما وأسلوبا وأخلاقا. يتمخض العصر عن رجال وأحداث وأعمال، وتتمخض الأنظمة الاقتصادية (الرأسمالية والإقطاعية) والأنظمة الإيديولوجية (الليبرالية والاشتراكية) والتيارات الأدبية (الرومانسية والكلاسيكية) عن تحققات أو تجليات. ومن بين علاقات التعايش الأكثر عمومية وتجريدا وحضورا في الخطاب الفلسفي على نحو خاص، العلاقة بين الجوهر والأعمال التي يتجسد بوساطتها، أو العلاقة بين المفهوم المجرد والعناصر الملموسة التي تجلّيه[3].

(1) خطاب الأخلاق والهوية، مرجع مذكور، ص.248 ـ 253.

(2) Traité de l'argumentation, op, cit.,p.434.

(3) Bertrand Buffon,, op, cit., p. 188.

وترتبط قيمة الصنف بقيمة عناصره وتجلياته؛ فإدانة مؤسسة تعتمد على إدانة السلوكات التي تخلقها، بينما يقوم الدفاع عنها على الفصل بينها وبين السلوكات التي تفرزها، وذلك بالمطالبة بعدم أخذ المؤسسة بجريرة الأفعال المتمخضة عنها؛ فمن يهاجم الإسلام بسلوك المسلمين، يواجه عادة بحجة ضرورة فصل الإسلام باعتباره جوهرا متعاليا، عن الأفعال التي يقوم بها المسلمون الذين يطبقون الدين على أرض الواقع؛ فالإسلام بريء من السلوكات المنحرفة التي يقدم عليها أفراده.

III. الحجج المبنية على علاقات المشابهة

إذا كانت حجج التعاقب والتعايش تُبنى على الواقع، فإن حجج المشابهة تقوم ببنائه؛ إنها تحدث الواقع أو على الأقل تكمّله، بإظهار علاقات جديدة بين الأشياء. وهي علاقات يحكمها مبدأ التشابه؛ تشابه بين وقائع حدثت نستدلّ بها على قاعدة عامة، وتشابه مرن بين وقائع متنافرة نستخلص منها روابط.

يشكل المثال exemple والمثال التوضيحي illustration والقدوة والتمثيل (أو قياس التمثيل) analogie بالنسبة إلى شايم برلمان تقنيات حجاجية عقلية في الخطاب، على الرغم من أنها لم تخضع في خطاطته لمعيار تصنيفي مماثل؛ فبينما صنّف حجة المثال بنوعيه حجتي القدوة والقدوة المعكوسة ضمن الحجج المؤسسة للواقع بوساطة الحالات الخاصة، فإن التمثيل يشكل عنده صنفا مستقلا بذاته يتضمن حججا أخرى من قبيل الاستعارة، وإن كان بعضهم الآخر قد أدمج جميع هذه الحجج المذكورة في صنف واحد عام هو الحجاج القائم على التشابه؛ باعتبار أنها تظهر علاقات جديدة بين الأشياء لم تكن قائمة أو كانت خفية، تشابه بين المواقف يؤدي إلى تشابه في النتائج، حتى وإن حرص على إدخال الاستعارة ضمن صور الأسلوب[1]. ومهما يكن من اختلاف في التصنيفات التي خضعت لها هذه الحجج في مصنفات البلاغيين ومنظري الحجاج، فإنها تحمل سمات مشتركة على الرغم من وجوه الاختلاف في آليات اشتغالها.

---

(1) Bertrand Buffon, la parole persuasive,PUF 2002.

1. حجة المثال

المثال عند أرسطو أحد نوعي «الحجج المشتركة بين أنواع الخطابة»[1] بالإضافة إلى القياس المضمر. وهو يشبه عنده الاستقراء أو هو نوع منه، يسميه «استقراء خطابيا»؛ ف»الدليل المستمد من الأحوال الجزئية [..] يسمى في الجدل استقراء، وفي الخطابة: مثلا[أو مثالا]» [2]. بيد أن الاختلاف بين الاستقراء والمثال ليس شكليا، بل هو اختلاف تحدده طبيعة ارتباط كل منهما بالقاعدة العامة التي يثبتانها؛ فالاستقراء استدلال ينطلق من حالة خاصة إلى تعميم: «إنه المرور من الحالات الخاصة إلى العام: فإذا كان الربان الأمهر، مثلا، هو من يعرف، وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للحوذي، فبصفة عامة إذن، الشخصُ العارف هو الأفضل في جميع الحالات»[3]. بينما المثال استدلال ينطلق من حالة خاصة إلى حالة أخرى خاصة؛ إنه: «علاقة جزء إلى جزء، وشبيه إلى شبيه، حين يندرجان تحت جنس واحد، ولكن أحدهما معروف أكثر من الآخر. فمثلا لإثبات أن ديونوسيوس يريغ إلى الطغيان، لأنه يطلب حرسا خاصا له، فيمكن أن نقول إن بايستراتوس قبله وثياجنيس الميغاري فعلا مثل ذلك، وحينما حصلا على ما طلبا، جعلا نفسيهما طاغيتين. فكل الطغاة الآخرين يصلحون مثلا على ديونوسيوس، وإن كنا لا نعرف، مع ذلك، السبب في طلبه حرسا خاصا له. وكل هذه الأمثلة تندرج تحت نفس القضية الكلية، وهو أن من يرغ [كذا] إلى الطغيان يطلب حرسا خاصا».[4]

يفيد لفظ «القضية الكلية» في قول أرسطو، القاعدة العامة المضمرة التي تضطلع بالاستدلال الضمني أو العنصر الضامن لتشابه الحالة موضوع النقاش والحالة الممثل بها؛ فالمثال هنا، وهو حالة خاصة مشهورة في التاريخ، يراد منه تأييد أو تسويغ الحالة

---

(1) أرسطو، فن الخطابة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية. 1393 أ، ص.154.

(2) نفسه، 1356 ب، ص. 31.

(3) Aristote, Les topiques, p.29 (105a).

أورده الحسين بنوهاشم، ص. 223 ـ 224.

(4) أرسطو، فن الخطابة، مذكور، 1357 ب، ص. 35.

الخاصة التي هي في منزلة الدعوى أو الرأي أو النتيجة. فالمثال لا يسعى إلى بناء قاعدة عامة كما هو الحال في الاستقراء، ولكنه ينطوي عليها دون أن يتلفظ بها وكأنها مسلمة أو قضية عامة بدهية ومقبولة مثل المقدمات المعروفة والمقبولة في القياس الخَطابي، يمر بوساطتها المتكلم من حالة خاصة إلى حالة خاصة أخرى دون السعي إلى بلوغ القاعدة العامة التي تجعل من المثال استقراء وفق رأي أرسطو؛ فالمرور من الحالة الممثَّل بها إلى الحالة الممثَّل لها يحصل بوساطة القاعدة العامة الضمنية التي تفيد أنه عندما يحدث مثل هذا الشرط نكون بصدد هذه النتيجة: أي إن منح حرس خاص لمتلهف على السلطة يقود إلى الطغيان.

يضطلع المثال عند أرسطو بوظيفتين؛ إحداهما استقرائية ذات قيمة استدلالية منطقية تتمثل في بناء القاعدة وهي الوظيفة التي تجعله شبيها بالاستقراء في الجدل، والأخرى وظيفة بيانية تأكيدية تتمثل في تقوية القاعدة المقبولة وتوضيحها بناء على ما يمتلكه المثال من خصائص إقناعية، وهي الوظيفة الحقيقية للمثال في البلاغة التي لا يناسبها الاستقراء.

وإذا كان يُحتاج للاستدلال إلى عدة أمثلة، فإنه يُكتفى في سياق البيان أو التأكيد بمثال واحد لأن شاهدا شريفا واحدا يغني عن وفرة الشهود[1]. هاتان الوظيفتان تستدعيان إلى الذهن التمييز الذي اقترحه برلمان لاحقا بين ضربين من الحجاج بالحالة الخاصة؛ أحدهما يؤسس القاعدة، والآخر يقويها. يقول: «يختلف المثال التوضيحي illustration عن المثال بناء على وضع القاعدة التي يعملان على دعمها.بينما يروم المثال تأسيس قاعدة، فإن المثال التوضيحي يروم تقوية الإذعان لقاعدة معروفة ومقبولة، وبتقديم حالات خاصة تضيء الملفوظ العام، فإنها تبين فائدته بوساطة تنوع تطبيقاته الممكنة وتضاعف من حضوره في الوعي. وإذا كانت هناك مواقف نتردد فيها في تحديد الوظيفة التي تضطلع بها حالة خاصة في حجاج ما، فإن التمييز المقترح يبدو لنا مهما ودالاّ، لأن دور المثال التوضيحي مختلف عن دور المثال؛ فاختياره خاضع لمعايير أخرى. فبينما يتطلب المثال أن يكون غير قابل للجدل، فإن المثال التوضيحي،

(1) Aristote, Rhétorique, le livre de poche, 1991. 1394a p.254.

الذي لا يرتبط بالإذعان للقاعدة، يمكنه أن يكون أكثر عُرضة للشك، ولكنه ينبغي أن يثير الخيال حتى يلفت الانتباه».[1]

على الرغم من أن برلمان يعترف بدقة التمييز بين هذين النوعين من الحجاج بالحالة الخاصة[2]، إلا أنه يطالب بعدم إغفاله، لأنه يسمح لنا بفهم القيمة المزدوجة لهذا الضرب من الحجاج؛ هذا التمييز الذي تحدده طبيعة القاعدة العامة التي ترتبط بها الحالة الخاصة؛ فقد تكون قاعدة معروفة ومقبولة وبدهية، لا يُحتاج معها سوى إلى ما يؤكدها أو يبينها ويبرز قيمتها، وأحيانا يسهِّل فهمها أو قد يعلن عنها كما في المثل proverbe ويمنحها شكلا وحضورا يخرجها من طيّ التجريد إلى حيز المحسوسات؛ فهي لا تثبت بقدر ما تقوي الإثبات. فقد لجأ بو Poe وفيليير دي ليزل آدم Villiers de l'Isle ـ Adam، لإضفاء المصداقية على حكاياتهم العجيبة إلى استهلالها بالتلفظ بالقاعدة، بينما تقوم الأحداث المروية بتأكيدها ومنحها حضورا[3]. بيد أن برلمان يحذر من التعامل مع المثال التوضيحي باعتباره صورة أسلوبية مادام يسعى إلى الزيادة في الحضور بإضفاء الطابع الحسي على قاعدة مجردة باستخدام حالة خاصة: «والحال أن المثال التوضيحي لا يروم استبدال الحسي بالمجرد، ولا نقل البنيات إلى مجال آخر كما يفعل التمثيل. إنه في الحقيقة حالة خاصة تؤيد القاعدة [..] ما هو حقيقي هو أن اختيار المثال التوضيحي يكون على أساس الصدى العاطفي الذي يمكن أن يحوزه».[4] وبناء على هذا فإن الأمثلة تضطلع أحيانا لهذا السبب بوظيفة تسهيل فهم القواعد المجردة في مجالات معرفية مختلفة.

وقد تكون القاعدة في الحجاج بالحالة الخاصة غير معروفة وتحتاج إلى إثبات أو إلى بناء؛ وهي الحالة التي يصطلح عليها بالمثال exemple الذي يقوم على المرور من حالة خاصة إلى تعميم، مثلما هو الاستقراء عند أرسطو. فمن حالة خاصة متمثلة في بائع الصحف الذي اغتنى في الولايات المتحدة الأمريكية، نؤسس قاعدة عامة تفيد:

---

(1) Traité de l'argumentation, op, cit.,p.481.

(2) Ibid, p. 483.

(3) L'empire rhétorique,op, cit., pp.137 - 138.

(4) Traité de l'argumentation,op, cit., p. 484.

القدرة على الاغتناء العام؛ هذا المثال هو حجة على دعوى القائل: إن جميع الناس في الولايات المتحدة الأمريكية يمكنهم أن يصبحوا أثرياء[1].

تبعا لهاتين الوظيفتين الإثباتية والبيانية اللتين تضطلع بهما الحالة الخاصة التي أشار إليها كلّ من أرسطو وبرلمان على الرغم من اختلاف منظوريهما للحجاج بالحالة الخاصة، تتحدّد صفاتهما؛ فالإثبات والاستدلال يقتضيان من المثال أن تكون حقيقته لا جدال فيها؛ أي إنّ الحالة الخاصة التي يتمثّل بها ينبغي أن تتمتّع بوضع الواقعة[2] غير القابلة للشك؛ فأيّ اعتراض عليه بالتشكيك في صدق الواقعة المذكورة، أو في تطبيق القاعدة العامة على الحالة موضوع النقاش، أو إساءة تأويله بسبب ما قد يحوزه من تفاصيل، يترتب عليه الذهول عن الغرض الذي يتوخاه الخطيب[3]. كلّ هذه الشروط من شأنها إضعاف التصديق بالدعوى. أما المثال التوضيحي فإن وظيفته البلاغية المرتبطة بمنح الحضور لقاعدة معروفة سلفا، تقتضي أن يكون مدهشا ولافتا للنظر ومثيرا للخيال وذا صدى عاطفي، وأن يكون ممتدا ومفصّلا لا يخشى التعرّض لسوء التأويل، مادامت القاعدة المعروفة والمبتذلة أحيانا تقودنا نحو الغرض المقصود.[4]

وإذا كان أرسطو قد اعتبر أن ترتيب الحالة الخاصة في علاقتها بالقاعدة يفضي إلى اختلاف في وظيفتها كما رأينا، فإن برلمان يرى أن الترتيب لا يشكل عاملا جوهريا في تمييز المثال عن المثال التوضيحي؛ فالأمثلة يمكنها أن تعقب القاعدة التي تروم إثباتها، كما أن الأمثلة البيانية لقاعدة مقبولة يمكنها أن تسبق ملفوظ القاعدة[5].

وينبغي التنبيه إلى أن مفهوم القاعدة العامة كما يستخدمها برلمان في المثال

(1) أورد هذا المثال أكثر من باحث في الحجاج.

(2) Traité de l'argumentation,op, cit., p.475.

(3) Ibid, p.482.

(4) Ibid, p.482.

(5) Ibid,p. 481.

في عرض عبد الله صولة لكتاب مصنف الحجاج عن برلمان رأى أن المثال يأتي سابقا للقاعدة، والشاهد يكون لاحقا لها، مخالفا بذلك راي برلمان الذي لم يلتزم بمبدأ الترتيب.

التوضيحي، لا تتعلق في كل الأحوال بفكرة مجردة أو رأي أو حكمة أو معتقد ديني أو سلوك؛ فقد تكون نعتا؛ إنها «كل ملفوظ عام بالقياس إلى تطبيقه. فالنعت الذي نسنده إلى شخص ما، يمكن أن يعدّ قاعدة تزودنا سلوكاته بأمثلة توضيحية»[1]؛ كأن ننعت شخصا بالشرف ثم نعدد بعد ذلك الأفعال التي تنم على هذه الصفة.

هذه العلاقة بين القاعدة وتطبيقاتها تستدعي أشكالا حجاجية أخرى تلتبس بها، من قبيل الجوهر وتجلياته أو الشخص وأعماله وحجة القدوة، باعتبارها حالة خاصة تتجاوز وظيفتها الحجاجية تأسيس قاعدة أو توضيحها إلى التطابق معها، باقتراح تقليد سلوك شخص ذي حظوة؛ هذا الالتباس وارد وغير غريب عن تصور برلمان الذي كان يرى أن البنيات الحجاجية متداخلة.

خلاصة القول، تقوم حجة المثال على إثبات دعوى، بالإحالة إلى واقعة أو وقائع حدثت من قبل، حيث يستخلص قاعدة تظل ضمنية تُطبق على الحالة المقصودة لوجود تشابه بينها وبين الوقائع المذكورة؛ فالاستقراء (أو المثال) يبني قاعدة بناء على سلسلة من المواقف المتشابهة؛ فقولنا: «إن محمد سينجح لأنني أعرف شخصا درس نفس التخصص وحقق مسيرة موفقة» بني على حجة المثال التي تقيم مشابهة بين واقعة حدثت (شخص نجح) وبين الحالة المقصودة (التنبؤ بنجاح محمد) حيث تضمر المشابهة قاعدة عامة مفادها أن دراسة هذا التخصص مفيدة في الحياة المهنية. فضرب الأمثلة يفيد تأييد رأي والاحتجاج له بوجود تشابه بينها وبين الحالة المذكورة، حيث ينطوي التشابه في المواقف على تشابه في النتائج. أما الحجاج بالمثال التوضيحي فإنه لا يروم بناء قاعدة عامة، بل تقوية الإذعان لقاعدة معروفة ومقبولة؛ إنه يصف حالة خاصة واقعية أو متخيلة، لإضاءة القاعدة وتثمينها وتجسيدها ومنحها حضورا في الوعي، كما يحدث في الرسوم التي تصاحب القصص أو الشعارات.

والمثال يكون:

ـ واقعيا حدث في الماضي، وهو ما يمنحنا «المثال التاريخي». وهو مثال واقعي

(1) Traité de l'argumentation, op, cit., P.487.

يروي الأمور التي حدثت من قبل للإقناع بدعوى ما. وهو يعدّ وفق كنتيليان أقوى أنواع المثال[1].

- ومخترعا ويتفرع إلى نوعين:

1. نوع قائم على «بنية مقارنة للتماثل similitude»، كما في هذا القول: «لو قال المرء إن القضاة يجب ألا يختاروا بالقرعة وإلا لكان ذلك مثل أن نختار مصارعين ممثلين (لفريق المصارعة) لا أولئك الأكفاء للمصارعة، بل من تقع عليهم القرعة، أو نختار أي ملاح يتولى سكان (دفة) السفينة، وكأن الصواب هو أن يتم الاختيار بالقرعة، لا بالعلم والمعرفة».[2] يقوم هذا القول على تفنيد دعوى أو رأي (وهو حالة خاصة وجزء وشبيه) بحالتين خاصتين أخريين جزئيتين وشبيهتين هما أكثر ذيوعا وأشهر عند السامع، بناء على قاعدة عامة مضمرة ومقبولة ومعروفة تقضي بأن اختيار الأشخاص في المواقع المسؤولة ينبغي أن يكون على أساس الكفاءة وليس الاقتراع. فمثال اختيار الرياضيين وربان السفينة على أساس الاقتراع لا الكفاءة يبين القاعدة ويمنحها حضورا إذا ما استخدمنا ألفاظ برلمان في تحديده لوظائف المثال التوضيحي الذي يصدق على هذه المقارنة. وإذا ما أدخلنا القاعدة العامة في هذه المقارنة فإننا نصبح أمام حجاج بالاستقراء الذي يروم بلوغ العام بوساطة حالات خاصة كما قال أرسطو.

2. نوع يفيد الحكاية المثلية القائمة على «بنية سردية للتمثيل analogie [3]»، وهو في الثقافة العربية قصة أو خرافة وظيفتها التعقّل كما قال ابن رشد؛ أي استخلاص العظة والاعتبار من حكايات تُروى لما تحمله من مغزى أو دروس للمستمع؛ إنها بمثابة «شاهد على رأي أو حكمة أو قاعدة أخلاقية أو سلوكية يُتمثّل به في مواقف مشابهة.وكثيرا ما يفصح النص صراحة عن الغرض من ضرب المثل»[4]. فالقول بأنها

(1) Francis Goyet,. Le démarrage des Essais : la séduction par les exemples, in Rhétoriques de l'exemple : Fonctions et pratiques, sous la direction de Emmanuelle Danblon, Victor Ferry, Loic Nicolas et Benoit Sans,presses universitaires de France _ Comté, 2014, p.19.

(2) نفسه، ص. 155.

(3) Ibid.

(4) ألفت كمال الروبي، التمثيل في التراث النقدي والبلاغي حتى نهاية القرن الخامس الهجري، ضمن كتاب مشترك: المجاز والتمثيل في العصور الوسطى، ألف، الدار البيضاء، ط2، 1993.ص. 76.

شاهد يفيد أنّ الحكاية يُتمثّل بها في مواقف مشابهة للحالة التي قامت في الأصل بتمثيلها، وهو حجة تمنح شكلا سرديا أدبيا وعاطفيا للمعنى المجرد الذي هو القاعدة التي ينطوي عليها.

2. حجة القدوة

عندما نروم إقناع المخاطب باتباع سلوك، وبإنجاز فعل واتخاذ قرار، فإنه يمكن في هذه الحال استدعاء قدوة تستحق المحاكاة. تبنى هذه القدوة على قاعدة مضمرة تستنتج من الطابع الاستثنائي للحالة الخاصة التي تلتبس هنا بالقاعدة ذاتها. وعلى الرغم من أن حجة القدوة من صنف الحجج التي تبني الواقع انطلاقا من حالات خاصة مثلها مثل حجة المثال، إلا أنها تعتمد السلطة أو الحظوة في العملية الحجاجية؛ إذ نستطيع القول إن حجة القدوة هي نوع من حجة السلطة؛ فالخطيب في كلٍّ من الحجتين يستدعي شخصا يمتلك حظوة عند المخاطَبين لتثمين الأفعال؛ فهناك اتفاق مسبق بين الخطيب والسّامعين على أنّ هذا الشخص يمثِّل سلطة تؤول إما لكفاءته أو لحظوته أو لمكانة يتميز بها في المجتمع أو الفريق أو العائلة أو القبيلة أو الجيل أو الحزب أو جماعة دينية أو عند الشخص نفسه[1]، لكن حجة القدوة تتميز بأنها ترى في هذه السلطة قدوة ونموذجا يحتذى؛ أي إن الحجاج بالقدوة يقوم أساسا على الحضِّ على اتباع سلوك وتصرف هذا النموذج متجاوزا تأسيس قاعدة عامة أو توضيحها[2]؛ فحجة القدوة تشير إلى السلوك الذي ينبغي محاكاته، كما أنها تصلح أن تمثّل ضامنا للسلوك المتّبع.

وبناء على هذا تشكل السلطة المعترف بها للشخص مقدمة نستخلص منها النتيجة التي تطالب بسلوك خاص[3]. فاستدعاؤنا لسلطة ما بوصفها حجة قدوة، يعني دعوة المخاطب إلى اتباع سلوكها، وفي الوقت نفسه تمثل حجة على قيمة هذا السلوك. بيد أنه ينبغي أن نتنبه إلى أن القدوة مثلها مثل السلطة لا ترتبطان في كل الأحوال

(1) يرى برلمان أن نماذج الاقتداء يمكن أن تكون مشتركة بين جميع أفراد المجتمع، كما يمكنها أن تكون خاصة بمجموعة أو فرد. أنظر

Chaim Perelman, Le champ de l'argumentation, Presses Universitaires de Bruxelles, 1970.p. 393.

(2) Traité de l'argumentation, op, cit.,p.488.

(3) Ibid,p 489.

بأشخاص؛ فقد تشيران إلى كيانات لاشخصية؛ من قبيل الإيديولوجيات والأنظمة السياسية والاقتصادية والمذاهب؛ فقد قام الأدب الكلاسيكي العربي الحديث على محاكاة الأدب العربي القديم؛ إذ أصبح هذا التراث نموذجا يقتدى في إنتاجات هذه المرحلة الشعرية والنثرية والنقدية، مثلما قام الشعراء الرومانسيون بعد ذلك بمحاكاة المذهب الرومانسي الأوروبي. فمفهوم القدوة أوسع من الشخص.

ومثلما يقوم الحجاج على استدعاء نماذج للاقتداء بها وتثمين أفعالها، فإنه يقوم أيضا على استدعاء نماذج معكوسة للانفصال عنها وتبخيس أفعالها؛ «فنحن نسعى بعفوية لتقليد من نعجب بهم، والتميّز عن الذين نحتقرهم»[1]. وبناء عليه تمثل صورة الشخص المستحسنة أو المستهجنة وسيلة حجاجية في الخطابات الاجتماعية والسياسية والتربوية بشكل خاص؛ فقد أشار برلمان إلى أن «دور هذه النماذج أو النماذج المعكوسة أساس في التربية بكل أشكالها»[2]؛ فتربية شخص تعني في جزء كبير منها، خلق الرغبة لديه للتشبّه بقدوة ما، ولأجل ذلك كانت معرفة شخص ما تستوجب منا تعرّف قدوته[3].

وقد تستعار هذه النماذج من التاريخ، كما يمكنها أن تكون متخيلة أو أسطورية أو مقدسة[4]؛ فقد احتج الجاحظ للضحك ودعوته إلى التحلّي بالمزاح ونبذ التزمّت والإفراط في اصطناع الجد، بسلوك النبي عليه السلام والصّالحين، ليس لتأييد دعواه فقط ولكن لحثّ المخاطَبين على الاقتداء بهم ومحاكاتهم: «وقد ضحك النبي ـ صلّى اللّه عليه وسلم ـ ومزح وضحك الصّالحون ومزحوا»[5].

تشكل القدوة تقنية حجاجية تحتكم إليها الخطابات الدينية والسياسية والإشهارية والتربوية وغيرها، لأغراضها الإقناعية. وهي من جهة أخرى، تمثل عاملا أساسا في التربية الأخلاقية وفي تماسك المجتمعات؛ إذ يُنذِر غيابها بالتفكك والانتقال إلى

(1) Le champ de l'argumentation, op,cit., p.391.

(2) Ibid.

(3) Ibid, p.393.

(4) Ibid, p.392.

(5) الجاحظ، كتاب البخلاء، ص. 6.

مرحلة جديدة؛ فاختفاء النماذج التي يمكننا الاقتداء بها، يعني أنّ تحوّلا ما قد حدث في منظومة القيم السائدة، وهو ما يعني أننا انتقلنا من طور المحافظة إلى طور التجديد والاتجاه نحو «ثورة اجتماعية»[1].

3. التمثيل

إذا كان المثال يقوم على تشابه بين موقفين أو حالتين كما رأينا من قبل، فإن التمثيل يقوم على تشابه بين علاقتين أو بنيتين؛ إنه يجسد الشكل غير المباشر للمشابهة الماثل في الصيغة الآتية:

(أ) بالنسبة إلى (ب) = (ج) بالنسبة إلى (د)

بيد أنه إذا كان التناسب في هذه الصيغة الرياضية يفيد بالضرورة التساوي؛ فإنه في مجال البلاغة والتواصل يفيد المشابهة. ويقترح برلمان إطلاق لفظ «**الموضوع**» على العلاقة (أ ـ ب) التي تحمل النتيجة، وإطلاق لفظ «**الحامل**» على علاقة (ج ـ د) التي تؤكد الاستدلال. وقد يحدث أن يختزل هذا التمثيل النموذجي، ليصبح ذا شكل قائم على ثلاثة أطراف بدل أربعة؛ حيث يظهر أحدها مرتين في الخطاطة:

(ب) بالنسب إلى (أ) = (ج) بالنسبة إلى (ب)[2].

وعادة ما يكون الحامل معروفا بدرجة أكثر، لكي يضطلع بإضاءة بنية الموضوع أو تقييمه؛ فبوساطة علاقة معلومة ومألوفة يمكننا شرح علاقة غير معلومة أو مألوفة، أو تأكيد علاقة غير مثبتة، أو تقييم علاقة تحتاج إلى تقييم في سياق تواصلي محدد، وغيرها من الوظائف التربوية والمعرفية التي تقربه أحيانا من المثال والمثال التوضيحي[3]. ويشير برلمان إلى أن التمثيل لا يعتمد في بناء المشابهة على كل الخصائص المرتبطة بالحامل؛ فهو يبرز بعضها، ويخفي بعضها الآخر[4] مما لا يُحتاج إليه لإقامة المشابهة وليس التطابق.

---

(1) Ibid, op, cit., p.394.

(2) Traité de l'argumentation, op, cit., P. 506.

(3) Ibid., P. 515.

(4) L'empire rhétorique,op, cit., p.150.

واشترط برلمان لكي تتحقق المشابهة بين الحامل والموضوع، أن يكونا من مجالين متباعدين؛ فإذا كانت العلاقتان اللتان نسعى إلى الوصل بينهما، تنتميان إلى مجال واحد مشترك، فإنّنا لا نكون بإزاء التمثيل الذي «يخلي مكانه للاستدلال بالمثال وبالمثال التوضيحي؛ حيث يزودنا الحامل والموضوع بحالتين خاصتين لقاعدة واحدة».[1] بيد أن برلمان كان واعيا بأن هذا المعيار ليس حاسما في جميع الأحوال في تعيين التمثيل وتمييزه عن غيره من أشكال الاستدلال، إلا في الحالة التي يُستمد فيها الحامل من المجال الحسي والموضوع من المجال الروحي[2].

كما أن معيار تباعد المجالات، يجعل الحكاية المثلية، التي تصل بين عالمي الحيوان والإنسان، تخرج من دائرة الاستدلال بالمثال في تصور برلمان؛ وهو ما أفصح عنه بصراحة في سياق مناقشته لصعوبة ملاحظة التمييز بين المجالات، مستثنيا من هذه الصعوبة بعض أنماط التمثيل من قبيل الحكاية المثلية والقصة الرمزية allegorie [3]؛ فالحكاية المثلية إذن ينبغي أن تصنف ـ وفق هذا التصور ـ ضمن بنية التمثيل وليس بنية المثال. ولكن في هذه الحال لا نستطيع أن نجرد التمثيل (أي التمثيل الخرافي إذا جاز التعبير) من أداء الوظائف التي يؤديها المثال أو المثال التوضيحي.

لمناقشة هذه المسألة على نحو أكثر تفصيلا نقف على تنبيه برلمان، في سياق تحليله للمثال البياني، إلى ضرورة تمييزه عن التمثيل؛ فوصفُه بأنه يمنح القاعدة المجردة شكلاً حسّيا أو حضورا في الوعي بوساطة حالة خاصة، لا يعني أنه «يسعى إلى استبدال الحسّي بالمجرد، وإلى نقل البنيات إلى مجال آخر كما يفعل التمثيل. إنه في الحقيقة حالة خاصة تعزز القاعدة».[4]

هذا يعني أن الاستبدال الحسي يشكل عمود بلاغة التمثيل؛ فلا تمثيل دون انزياح في الدلالة، أو دون التعبير عن المعنى بطريقة غير مألوفة؛ حيث نعبر عن مجال بألفاظ مجال آخر يشبهه ينتمي إلى العالم الحسي الذي نعاينه بحواسنا؛ فنشعر بمتعة الانتقال

(1) Traité de l'argumentation, op, cit., P. 502.

(2) Ibid.

(3) Ibid,p. 528.

(4) Ibid, p. 484.

من مستوى المدرَك بالذهن إلى مستوى المدرَك بالحواس. وقد وصف عبد القاهر الجرجاني التأثيرات الجمالية لهذا الاستبدال الحسي في أكثر من موضع.

هذا التأثير الجمالي الناجم عن عدول بلاغي في التعبير عن المعنى، لا يعني أن التمثيل ينحصر في تشكيل الوظيفة الجمالية من خلال تحويل المعنى المجرد الذي ندركه بأذهاننا إلى المعنى الحسي الذي نعاينه بحواسنا، أو من خلال تفخيم المعنى العادي وشحنه بأصداء عاطفية تثير مشاعرنا؛ فهذه الوظيفة الجمالية لوسيلة بلاغية معدولة عن المعيار الأصلي في التعبير، ليست سوى آداة من أدوات تشكيل الوظيفة الإقناعية، بل ووظائف أخرى. إنه إحدى صور الأسلوب التي تزاوج بين التخييل والحجاج[1].

لقد أجمعت الكتابات القديمة والحديثة على أن الغرض الأساس من التمثيل، إخراج المعنى من حيز التجريد إلى حيز الحس والمشاهدة؛ وينطوي هذا الغرض العام على عدة وظائف، سنقف عليها في ما يلي، على الرغم من أنها كثيرا ما ترد متصلة غير منفصلة؛ فقد يُستخدم التمثيل أحيانا لتوضيح المعنى المجرد وبيانه، كما يمكن استخلاص ذلك من تمثيل الشاعر:

اصبر على مضض الحسود فإن صبرك قاتله
إن النار تأكل نفسها إن لم تجد ما تأكله

فنقل المعنى المجرد (علاقة المحسود بالحاسد)، إلى المعنى الحسي المعروف والمتفق عليه سلفا (علاقة النار بالحطب)، ليست وظيفته في المقام الأول، إثباته وإيقاع التصديق به، لأنه ليس موضع اختلاف، بقدر ما تكمن وظيفته في توضيحه وإضاءته من زاوية أخرى أكثر كشفا. هذه الوظيفة تختلف عن الوظيفة التي يمكن أن نستخلصها من التمثيل الآتي في قول المتنبي:

فإن تفق الأنام وأنت منهم فإن المسك بعض دم الغزال

إن الاستبدال الحسي في هذا التمثيل، يضطلع بوظيفة إقناعية مختلفة؛ تكمن

(1) حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، ص. 115.

في إثبات وإيقاع التصديق بدعوى لم تثبت صحتها ولم يجر الاعتقاد بها؛ فالسامع المتشكك في رأي الشاعر الذي يصف الممدوح بأنه من الناس وليس منهم، كان يحتاج إلى حجة تثبت هذا الرأي وتدفع استنكاره أو الاعتراض المحتمل عليه؛ وهو ما تكفّل به المثال المعروف الذي بدّد الشكوك وأجاب عن الاعتراض؛ فالممدوح من عموم الناس، مثلما أن المسك من الدم، بناء على قاعدة مضمرة نمر بها من المثال إلى الرأي تفيد أن: المعنى الشريف يوجد في صلب المعنى الخسيس. ولعل هذا التحليل أن يستدعي إلى الذهن حجة المثال التوضيحي كما تناولها برلمان، لكن الفرق بينهما هو أن الحجاج بالمثال لا يقوم على تباعد المجالات ولا على مشابهة العلاقة على نحو ما تشترطهما بنية التمثيل.

وقد تكون وظيفة التمثيل استكشافية أو معرفية؛ حيث يلجأ المتكلم في بناء فكرة ما وتفسيرها إلى التمثيلات. فعديد من منظري بلاغة الحجاج لجأوا إلى استخدام التمثيل في تفسيرهم النظري لوظيفة الصور figures في علاقتها بالحجج؛ وهي العلاقة التي أثارت جدلا في تاريخ البلاغة لم ينته حتى اليوم؛ فأوليفيي ريبول، مثّل لعلاقة الحجج بالخطاب بدقّ مسمار، ومثّل لعلاقة الصور بهذا الخطاب بكيفية دقّ هذا المسمار. فهذا التمثيل يفيد في بناء فكرة بلاغية قوامها أنّ وظيفة الصور، تسهيل وصول الحجة وتقوية تأثيرها في السامع. هذه الوظيفة نفسها يضطلع بها التمثيل بتفسير فكرة غير معلومة عن علاقة الصور باللغة، بناء على ما نعرفه عن علاقة الحركات بالوجه: «تمثل الصور بالنسبة إلى اللغة ما تمثله الحركات الجسدية بالنسبة إلى وجه الإنسان»[1]. فالتمثيل هنا يضطلع بالوظيفة نفسها التي يضطلع بها الحجاج بالمثال؛ أي بناء قاعدة غير معروفة، لكن يظل الاختلاف البنيوي بينهما واضحا كما أسلفنا.

وقد يلجأ المتكلم لاستخدام التمثيلات في سياقات المدح والذم؛ ووظيفتها في هذه الحال تقييم الممثّل له بالإيجاب أو السلب، حيث يلجأ التمثيل إلى نقل القيمة المتفق عليها من المثال المعروف (أو الحامل) إلى الحال الممثّل لها (أو الموضوع) التي لا تُعلم قيمتها، كما في قولهم: «لقد أسكتوا غضبه بمنصب سياسي، كما أسكتوا

(1) Bertrand Buffon,la parole persuasive, op, cit., p.217.

نباح كلب بقطعة عظم»؛ حيث قامت العلاقة الممثّل بها بتبخيس العلاقة الممثّل لها. وكما في قوله تعالى: ﴿ مثَلُ الذين حُمِّلوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً﴾.[1]

إن التشابه الذي أقيم بين المثال أو الحالة الخاصة الأولى: (علاقة الحمار بالكتب)، وبين الممثّل له أو الحالة الخاصة الأخرى: (علاقة اليهود والنصارى بالتوراة)، سمحت بنقل القيمة السلبية الماثلة في حالة الحمار العاجز عن الانتفاع بما يحمله، إلى الحالة المتمثلة في علاقة اليهود والنصارى بالتوراة. إن تبخيس الموضوع ناجم عن طبيعة الحامل (علاقة الحمار بالكتب)، ولكن قيمة هذا الحامل تحددها أيضا بنية التمثيل؛ أي إنّ هذه القيمة السلبية للحامل مشتقة، على الأقل جزئيا، من التمثيل الذي استُخدم فيه هذا الحامل؛ فحمل الحمار للأسفار، قد تكون علاقة غير موسومة بقيمة سلبية أو إيجابية؛ فقد يراد بها في سياق ما مجرد الإخبار، وقد تكون علاقة موسومة باعتبار ما يوحي به الحمار من دلالات سلبية في معظم الاستخدامات التي ارتبط بها. لكن ما ينبغي التنبيه إليه في هذا التحليل، هو أن القيمة السلبية التي انتقلت من الحامل إلى الموضوع، كانت بحكم السياق التمثيلي الذي صيغت فيه؛ إذ حدث بحكم هذه البنية التمثيلية تقارب بين (أ=اليهود والنصارى) و(ج = الحمار)، وبين (ب=التوراة) و(د=الأسفار) أدى إلى تفاعلهما ونقل قيمة أحدهما إلى الآخر.

فالغرض الأساس من استخدام التمثيل تقييم حالة اليهود والنصارى بسبب علاقتهم غير المفيدة بالتوراة؛ فهم في عدم انتفاعهم وعملهم بما يحمله التوراة من الدعوة إلى تصديق الرسول صلى الله عليه وسلّم والإيمان برسالته السماوية، مثل الحمار الذي يحمل كتبا على ظهره دون أن يكون قادرا على فهمها والانتفاع بها والعمل بمحتواها.

IV. الحجاج بالفصل

إذا كانت التقنيات الحجاجية السابقة قد بنيت ـ كما قلنا ـ على أساس الوصل بين عناصر متميزة في الأصل، فإننا سنقف الآن على تقنيات حجاجية بنيت على أساس

(1) الآية الخامسة من سورة الجمعة.

الفصل بين عناصر ينظر إليها باعتبارها مترابطة أو تشكل وحدة؛ وعلى نحو ما يعمد الخطيب أو المحاج في الحالة الأولى إلى استثمار علاقات الوصل بما تتيحه من إمكانات حجاجية هائلة، فإنه يعمد في الحالة الثانية إلى استثمار علاقات الفصل التي تتيح له ـ حسب برلمان ـ إمكانتين حجاجيتين:

- يصطلح على إحداهما بـ«فك الارتباط» بين عناصر ينظر إليها خطأ أو من دون مسوغ باعتبار أنها مترابطة، حيث تثبت هذه التقنية أن هذا الارتباط غير موجود في الحقيقة، وأن هذه العناصر ينبغي أن تظل مستقلة؛ ففي مناظرة بين ابن عبيد والتوحيدي حول الحساب والبلاغة وأفضلية أحدهما على الآخر، قام جزء من الحجاج حول هذه القضية على طبيعة الارتباط بين هذين العلمين؛ فبينما اعتمد ابن عبيد في انتصاره للحساب على النظر إليه مستقلا عن البلاغة، عمد التوحيدي في انتصاره للبلاغة على التوحيد بينهما؛ فقد تصدى التوحيدي لحجة خصمه القائمة على فصله أو فكه الارتباط بين البلاغة والحساب؛ إذ يقر بارتباطهما ولا يرى ما يوجب فصلهما؛ فالبلاغة والحساب صناعة لا تقبل أن تُشقّ نصفين ويُفضَّل أحدهما على الآخر؛ ينقض التوحيدي هنا حجة فكّ الارتباط بحجة الوصل والارتباط؛ فالحساب مثل باقي دواوين السلطان لا يمكنه أن يستغني عن البلاغة.

- ويصطلح على التقنية الثانية بحجة «فصل المفاهيم» إلى أزواج: المظهر/ الحقيقة، الوسيلة/ الغاية، الفعل/ الشخصية، العرض/ الجوهر، النسبي/ المطلق، الذاتي/ الموضوعي، التعدد/ الوحدة، الفردي/ الكوني، العام/ الخاص، النظرية/ التطبيق، الرأي/ العلم، المعرفة المحسوسة/ المعرفة العقلية، الجسد/ الروح، البشري/ الإلهي..الخ. ويفترض الفصل الكشف عن الثنائية التي ينطوي عليها المفهوم الواحد أو تقسيم الوحدة الأصلية الموجودة بين عناصر يوحِّدها مفهوم واحد، لا يتعلق الأمر هنا بقطع الروابط بين عناصر معزولة، ولكنه يتعلق بتغيير بنية هذه العناصر ذاتها. فالحجاج بفصل المفاهيم، يقوم على شَقِّ المفهوم الموحّد في الذهن إلى نصفين؛ أحدهما أعلى وأكثر قيمة من الآخر؛ حيث يكون هناك اتفاق مسبق حول أن الغاية تسمو على الوسيلة، والعام يتقدم على الخاص،

والروح على الجسد، والإلهي على البشري. ولكن تظل التراتبية مرهونة بالزمن والثقافات. نفصل المفهوم الواحد إلى شقين لنحاكم أحدهما في ضوء الآخر؛ أي إننا نلجأ إلى هذه الحجة لإنتاج أحكام قيمة في مقامات تستدعي تعددا في الآراء والأحكام. فقد كانت رؤية الشكل الفيزيولوجي لغريم الجاحظ الكاتب أحمد عبد الوهاب موضع اختلاف بينه وبين غيره. ولكي يحاجج لصحة رؤيته لجأ إلى حجة الفصل بين الظاهر والحقيقة أو بين الحسي والعقلي التي كشف عنها الجاحظ[1] وناقضها بحجة فصل أخرى بين الوهم والواقع في كلام غريمه وبين المنطوق والمقصود في قول الجاحظ:

«وبعد فأنت ـ أبقاك اللّه ـ في يدك قياس لا يكسر، وجواب لا ينقطع..وهو قياسك الذي إليه تُنسب، ومذهبك الذي إليه تذهب: أن تقول: وما علي أن يراني الناس عريضا وأكون في حكمهم غليظا وأنا عند اللّه تعالى طويل جميل، وفي الحقيقة مقدود رشيق. وقد علموا ـ حفظك اللّه ـ أن لك مع طول البادِّ راكبا، طول الظَّهر جالسا، ولكن بينهم فيك إذا قمت اختلاف، وعليك لهم إذا اضطجعت مسائل..بل ما يهمك من أقاويلهم، ويتعاظمك من اختلافهم، والراسخون في العلم، والناطقون بالفهم، يعلمون أنَّ استفاضة عَرَضك قد أدخلت الضيم على ارتفاع سمكك، وأن ما ذهب منك عرضا قد استغرق ما ذهب منك طولا..ولعمري إن العيون لتخطئ، وإن الحواس لتكذب، وما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل؛ إذ كان زماما على الأعضاء، وعيارا على الحواس».

نحن هنا أمام خطابين متباعدين ومتعارضين؛ فهناك من جهة خطاب أحمد بن عبد الوهاب الذي يحاجج عن دعواه التي يدافع فيها عن طول قامته مستخدما حجة الفصل بين الظاهر الزائف الذي يراه الناس وتدركه الحواس، وبين الحقيقة الصادقة التي يعرفها اللّه والعقلاء ولا تُدرك إلا بالعقل. وهناك من جهة أخرى خطاب الجاحظ الذي يستعير ملفوظات خصمه حرفيا في سياق يقوم على الذم لأجل أن يوصل إلينا عكس ما يقوله. يتلفظ الجاحظ بخطاب خصمه، ويعرض حجته القائمة على الفصل

(1) خطاب الأخلاق والهوية، ص. 193 ـ 200.

بين الظاهر والحقيقة لكي يدحضها بوساطة فصله بين ظاهر قوله المزعوم وبين حقيقته؛ فهذا الكاتب الذي يقول إنه طويل ويحتج لطوله بالاحتكام إلى الحقيقة التي يعرفها اللّه والراسخون في العلم الذين يُعملون عقولهم بدل حواسهم، ليس في الحقيقة طويلا كما يزعم. فإذا كان أحمد بن عبد الوهاب قد لجأ إلى حجة الفصل بين الظاهر والحقيقة ليحتج لطول قامته، فإن الجاحظ لجأ أيضا إلى الحجة نفسها للفصل بين المعنى الظاهر المنطوق وبين المعنى الحقيقي المقصود أو بين الظاهر المتوهم والواقع الحقيقي.

يقول برلمان إننا نلجأ إلى الحجاج بالفصل لإزالة التعارضات التي نصطدم بها ونريد أن نجد لها حلاً، كما وجد أحمد بن عبد الوهاب الحل لمعضلة شكله الذي يراه رشيقا ويراه غيره غليظا بتقسيمه الرؤية إلى نصفين رؤية حسية زائفة ورؤية عقلية حقيقية ينبغي الاحتكام إليها في تقييم شكله؛ فالمظهر الخارجي هو المسؤول عن هذا التعارض في الرؤية، ومن هنا وجب إدخال التمييز بين المظهر والحقيقة لإزالته؛ ويضرب برلمان مثالا للتعارض في المظهر، بالعصا المستقيم الذي يُغمس طرفه الأقصى في الماء فيبدو مكسورا أو منحرفا؛ والعصا لا يمكنه أن يكون مستقيما ومنحرفا في الوقت نفسه. هذا التعارض يحتاج إلى حلٍّ لكي نعيد للواقع (الشيء هنا) انسجامه حتى يعقله الذهن ويقبله العقل، فنقول في مثل هذه الحال إن العصا مستقيم في الواقع الحقيقي وأن انحرافه أو انكساره ليس إلا مظهرا زائفا أو خادعا (خداع بصري). فلولا هذا الفصل بين الظاهر الخادع والواقع الحقيقي، لظل التعارض قائما في الشيء واستحال الفهم والإقناع. فالحقيقة باعتبارها الطرف الثاني في الزوج المظهر/ الحقيقة مهمته إقصاء التعارضات التي تظهر في الطرف الأول (المظهر)؛ إنه يزودنا بما هو مقبول وغير مقبول في الطرف الأول، إن الطرف الثاني بالقياس إلى الطرف الأول معياري وتفسيري؛ فهو يسمح عند الفصل بتثمين أو تبخيس المظاهر التي يبدو عليها الطرف الأول؛ إنه يسمح بالتمييز داخل هذه المظاهر بين ما يعد سوى مظهر وبين ما يعد حقيقة وواقعا[1].

(1) Perelman, traité de l'argumentation, p.557.

في رسالة «فصل ما بين العداوة والحسد»[1] كان الجاحظ مطالبا بتجاوز التعارض الظاهر بين التقدير الذي يحظى به العلماء وبين تحقيرهم بوصفهم حسادا، ولأجل ذلك لجأ إلى الفصل بين فئتين من العلماء؛ فئة العلماء المحقين الذين يمثلون العلم الحقيقي، وفئة المدّعين وهؤلاء هم الحساد الذين يمثلون العلم المزوّر. وقد قابل الجاحظ بين سمات الفئتين. والحقّ أن لجوء الجاحظ إلى هذا الفصل بين العلماء الحقيقيين والعلماء المزوّرين لم يكن الغرض منه سوى رفع التعارض الظاهر الذي يوجبه اجتماع صفتي العلم والحسد في شخص العالم، الأمر الذي يحدث التباسا وإشكالا عند العامّة الذين لا يدركون أن وراء هذا التعارض الظاهر حقيقة تفسر الالتباس وتضع حدّا للإشكال.

وقد نبه برلمان[2] إلى أن لفظ «الحقيقة» ملازم للفظ «القيمة»؛ فوصف الشيء أو المفهوم بأنهما حقيقيان أو واقعيان استخدام ينطوي على تقييم إنساني؛ فصفة «حقيقي»ليست صفة موضوعية منفصلة عن مصلحة الناس نحو الموصوف. فالزوج المظهر/ الحقيقة وما يرتبط به من أزواج أخرى تنطوي على قصد حجاجي حيث يشير الطرف الثاني إلى معيار القيمة، بينما يشير الطرف الأول إلى ما يشذ عن هذا المعيار. فالحقيقة هي المعيار الذي يسمح بتمييز المظاهر غير الخادعة من المظاهر الخادعة، ويسمح بتثمين الأولى وتبخيس الثانية.لننظر في قول أبي بكر الصديق بعد وفاة الرسول صلى اللّه عليه وسلم: «من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد اللّه فإن اللّه حي لا يموت»؛ فقد حاجج أبو بكر لعبادة اللّه بالتمييز بين عبادتين؛ إحداهما ظاهرة وبشرية وزائلة وهي عبادة الرسول، والأخرى حقيقية وإلهية وخالدة؛ فقد ردّ التعارض الظاهر في مفهوم العبادة إلى أصلها الحقيقي المتمثل في عبادة اللّه، وأما عبادة الرسول فإنها مظهر زائف وخارج عن روح الدين الإسلامي.

ويتداخل الحجاج بالفصل مع الحجاج بالتعريف الذي يُصنَّف ضمن الحجج شبه المنطقية، لكنه أيضا أداة للفصل المفهومي، وخاصة عندما نعمل على تقديم المعنى

(1) خطاب الأخلاق والهوية، ص. 202 ـ 212.

(2) Ibid , op, cit ; p. 558.

الحقيقي لمفهوم ما في مقابل المعنى المألوف أو معناه الجاري والظاهر في الاستعمال. ويمكن نعت الجهود الحديثة لإعادة تعريف البلاغة بأنها قائمة على الفصل المفهومي من عدة زوايا؛ فالدعوة إلى توسيع البلاغة يفيد إعادة تحديدها القائم على الفصل بين مفهومها الضيق الذي تداولته مصنفات البلاغة لقرون، ومفهومها الموسع الذي بدأ ينتشر في العصر الحديث، ويقترن هذا التوسيع بالتقليل من قيمة المفهوم المتداول باعتباره لا يمثل حقيقة هذا العلم، ولكنه يمثل مظهره الزائف والمنحرف. والهدف من إعادة تحديد البلاغة القائم على الفصل هنا تثمين مفهومها ومنحه حظوة حرم منها في استخدامه السابق؛ فاقترانها بتصنيف الوجوه الأسلوبية جعلها تفقد قيمتها النظرية وارتباطها بالنصوص الحية وتتحول إلى معرفة جامدة فاقدة لأي حظوة، كما أن اقترانها بالتأثير العاطفي حولها إلى ضرب من المعرفة الخادعة والمضللة، وهو ما استوجب إعادة تحديدها لرفع الضيم عنها ومنحها القيمة التي حرمت منها في بعض التحديدات. ولعل أهمية ما قام به برلمان أن تتمثل في إعادة الحظوة للبلاغة بإعادة تحديدها القائم على الفصل المفهومي بين البرهان المنطقي والحجاج البلاغي، والفصل المفهومي بين بلاغة الأدب وبلاغة الحجاج. لقد أراد برلمان بتحديده الجديد للبلاغة أن يثبت أن التحديدات السائدة غامضة وتثير تعارضات، مما يفرض اقتراح مفهوم جديد هو المفهوم الحقيقي والجوهري للبلاغة باعتبارها معرفة عقلية بالمعنى القيمي، ونظرية حجاجية تستوعب نظرية الأسلوب ولا تنفصل عنها في الحقيقة.

وإذا كانت الأزواج المفهومية التي يقوم عليها الحجاج بالفصل نادرا ما يتلفظ بطرفيها كما هما، ولا هما معا، فإن برلمان سيقف على مجموعة من العلامات اللفظية التي تعلن عن هذه الأزواج من قبيل أداة التعريف في قولنا مثلا: «إن الحل لجائحة كورونا في المغرب يتمثل في إغلاق جميع أماكن التجمعات بدون استثناء»؛ حيث تنطوي أداة التعريف على تمييز الحل الحقيقي من أنصاف الحلول. ومن هذه العلامات أيضا الصفات والنعوت، مثال ذلك قولنا: «ينبئنا التاريخ الحقيقي لحكم جمال عبد الناصر عن أخطاء كبيرة كلفت المصريين غاليا»؛ حيث تدل صفة حقيقي هنا ضمنيا على المعنى المقابل لتاريخ آخر زائف أو منحاز. وتدخل في هذه العلامات أيضا التعريف القائم على الحشو من قبيل قولنا لمخاطبنا: «القانون هو القانون»؛ حيث

يشير هذا التعبير إلى أن هناك استخدامين للقانون؛ استخدام متساهل ومرن ينبغي مجانبته لأنه انحراف وتزييف، واستخدام صارم ينبغي الالتزام به لأنه الأصل الحقيقي.

إذا كانت هاتان العلامتان تشيران إلى الطرف الأعلى في الزوج، فإن هناك علامات تشير إلى الطرف الأدنى فيه؛ من قبيل التعبيرات والعلامات الآتية: الحقيقة «المزعومة» أو «شبه» الحقيقة أو «اللا»حقيقة؛ وهي تعبيرات تشير ضمنيا إلى وجود حقيقة أخرى «صادقة». كما أن وضع لفظ أو عبارة بين مزدوجتين مثل قولنا: (إن معظم ما ينشر من «نقد» عن الأعمال الأدبية العربية المعاصرة لا يقرأ). إن وضع لفظة نقد بين مزدوجتين يفيد تبخيس صناعة النقد كما تمارس اليوم من بعض أشباه النقاد (في غياب النقاد الحقيقيين).

والحجاج بالفصل من الآليات الحجاجية المستخدمة في السجال؛ ويتخذ عدة أشكال منها لجوء المناظر إلى تقسيم المفهوم الذي اتكأ عليه خصمه إلى قسمين؛ فقد ردّ التوحيدي على الجيهاني تفضيله الفرس على العرب للنعم التي أفاضها اللّه عليهم بينما حرم العرب منها، بحجة الفصل والتمييز بين ضربين من النعم؛ نعم عارضة ومحسوسة وعامة؛ ومدارها على الغنى واليسر والرفاهية، تقابلها نعم جوهرية وعقلية وخاصة؛ ومدارها على العقل والدين وما يُستحقّ بالعمل والاجتهاد لا بالرزق والإحسان. وبتقسيمه مفهوم النعمة أمكنه أن يعلي من شأن العرب على حساب الفرس[1]. كما يمكن أن يلجأ المناظر إلى رفض حجة الفصل بالوصل على نحو ما رأينا في مناظرة التوحيدي لابن عبيد الذي نظر إلى الحساب والبلاغة منفصلين، ومنها مواجهة زوج مفهومي بزوج بديل؛ كأن يدفع المناظر عن نفسه تهمة النتائج السلبية لفعل ما، بحجة قائمة على زوج النية/ العمل بدل زوج العمل/ النتيجة؛ أي الردّ بمبدأ أن العمل بالنيات وليس بالنتائج. وكأن يدفع الناقد عن نفسه تهمة الإيغال في النظريات بدل تحليل الظواهر والنصوص، بحجة تستبدل بزوج النظرية/ التطبيق زوج الظاهرة/ المبدأ وهي حجة تثمن المبادئ النظرية على الظواهر والوقائع المتغيرة. ومنها قلب الأزواج كأن ترد في سجال حول قراءتك للشعر القديم بأنها تأويل وليست قراءة ملتزمة

(1) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج1، الجزء 1، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، ص.86 ـ 88.

بالنصوص، بقولك له إنك توخيت روح الشعر وليس معانيه الحرفية، لكنه قد لا يسلم لك حجتك التي قلبت فيها زوج المعنى التأويلي/ المعني الحرفي إلى زوج المعنى الحرفي/ المعنى الجوهري، فيقترح زوجا آخر متمثلا في المعنى الحرفي الظاهر/ المعنى الحرفي الحقيقي. وهكذا يصبح السجال متوالية من المواجهات بين الأزواج.

وقد يستخدم الحجاج بالفصل استخداما خاطئا؛ فقد حاكم الجاحظ شخص النصراني بالفصل بين ظاهره الخادع (أنظف ثوبا وأحسن صناعة وأقلّ مساخة) وباطنه الحقيقي (فإن باطنه ألأم وأقذر وأسمج، لأنه أقلف، ولا يغتسل من الجنابة، ويأكل لحم الخنزير، وامرأته جُنُبٌ لا تَطهر من الحيض، ولا من النفاس، ويغشاها في الطمث[1]). والغرض من هذا الحجاج التهوين من الظاهر الخادع لصالح الباطن الحقيقي. بيد أن المعيار القيمي المعتمد في تحديد الباطن الحقيقي معيار ديني لا يلزم النصارى بالضرورة. وفي هذا الحجاج ضرب من المغالطة؛ لأنه لا يصح تحديد قيمة شخص ينتمي إلى عقيدة ما بمبادئ وأسس عقيدة مغايرة.

(1) نفسه.

القسم الثاني

الحجاج بالذوات

(الخطيب والمستمع)

الفصل الثالث

الحجاج بأخلاق المتكلم وأهواء المستمع

لا يمكن فصل الخطابات الحجاجية عن الذوات المشاركة فيها؛ فالخطاب البليغ موصول بصاحبه، مثلما هو موصول بالسامع، حيث نُسج بالإصغاء إليه ومراعاة أحواله؛ فالمتكلم، سواء أكان شخصا حقيقيا أم صورة خِطابية، ليس ذاتا منفصلة عن خطابها، أو مجرد وسيلة للتلفظ به أو نقله إلى الآخر، بل إنه الوجه الآخر له؛ فلا يمكن تلقي هذا الخطاب بمعزل عن الصورة التي تكونت في ذهننا عن المتكلم، سواء أكانت نتيجة معرفة مسبقة عنه، أم كانت نتيجة انطباعات تشكّلت في أثناء تلقينا لهذا الخطاب. كما أن المستمع حاضر في الخطاب سواء بمنظومة القيم التي يؤمن بها أو بوساطة الأهواء التي يثيرها فيه الخطيب؛ فلا يمكن تلقي هذا الخطاب بمعزل عن الصورة التي تكونت في ذهننا عن هذا المخاطَب.

وبناء على هذا، يكتسب الخطاب قيمته وفعاليته من السلطة التي يحظى بها المتكلم، ومن السمات التي تحدّد هويته في وعي السامعين؛ فقيمة الخطاب مستمدة من قيمة صاحبه، وتأثيره في السامعين مستمدٌّ من تأثير صورته فيهم؛ فالمصداقية الأخلاقية تشكل شرطا ضروريا لقبول الحجة؛ إذ ينتقل الاتفاق على الشخص إلى خطابه، ويحصل التطابق بين الثقة في الخطيب والثقة في خطابه. هذه الأهمية التي يحظى بها شخص المتكلم في العملية الإقناعية، هي التي جعلت أرسطو يقرّ بأن القوة الإقناعية لمتكلم خبير تفوق القوة الإقناعية للخطاب في ذاته.

1. الإيتوس (الحجاج بأخلاق الخطيب)

يشير الإيتوس بمفومهه البلاغي إلى ذات الخطيب على نحو ما تبرز في الخطاب،

باعتبار أنها «فعلٌ تأثيري» ومشروع إقناعي مرتبط بنجاعة الخطاب؛ فالإيتوس انطلق من مبدأ أنه يستحيل الإقناع دون أن يظهر الخطيب منذ البداية في صورة توحي بالمصداقية والثقة. إن الخطاب الإقناعي لا يؤثر في السامع بالحجج العقلية فقط، ولكنه يؤثر أيضا بتقديمه لذات الخطيب في صورة قابلة للإيحاء بالثقة.

ولما كان كل خطاب حجاجي يروم التأثير، وكان كل خطاب يقدم صورة عن الذات، فإن صورة الذات تصبح شكلا من أشكال الإقناع والتأثير. إنه المفهوم المتعلق بمجموعة من الاستراتيجيات الخِطابية التي تروم توصيل صورة إيجابية عن المتكلم أو المتلفظ؛ يقول أرسطو: «الحجج الكامنة في الخطاب ثلاثة أضرب؛ ضرب منها يقوم على خُلُق الخطيب، والضرب الآخر على أهواء السامع، بينما يقوم الضرب الأخير على الخطاب نفسه، عندما يكون استدلاليا، أو يبدو كذلك».[1]لم يبن أرسطو تصوره للإيتوس على سؤال عام: كيف يبني الخطاب صورة لصاحبه أو هوية للمتكلم؟ بل بناه على سؤال بلاغي حجاجي: كيف يؤثر الخطيب في جمهوره؟

إنه يؤثّر بمخاطبة عقله (اللوجوس) وبتحريك أهوائه (الباطوس) وبالخُلق الذي يظهر به في خطابه (الإيتوس)؛ فخلق الخطيب «يجلب [..] الإقناع عندما يصاغ الخطاب على نحو يكون فيه الخطيب جديرا بالثقة. إننا ننجذب بشكل أكثر تلقائية وسرعة نحو الأشخاص الأخيار [..]»[2]. وبهذه الإجابة يكون قد أعلن اختلافه مع من يقرّ من البلاغيين بأن أخلاق الخطيب لا تسهم في الإقناع، بل إنه يؤكد بأنّ الخطاب يستعير معظم قوته الإقناعية من هذه الأخلاق[3]: «ليس صحيحا ـ كما يزعم بعض الكتاب في مقالاتهم عن الخطابة ـ أن الطيبة الشخصية التي يكشف عنها المتكلم لا تسهم بشيء في قدرته على الإقناع، بل بالعكس، ينبغي أن يعد خلقه أقوى عناصر الإقناع لديه»[4]؛ وبناء على هذا التصور، تغدو مصداقية المتكلم الوسيلة الأكبر للتأثير

(1) Aristote, Rhétorique, op, cit., P.83.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) أرسطو، فن الخطابة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية. ص. 30.

الذي يحدثه خطابه. فالسامع لا يقبل التسليم بدعوى ما من دون أن يؤمن بصاحبها. وهنا يقيم أرسطو صلة عضوية بين القول وبين المسؤول عنه؛ إنه باختصار يربط قوة الخطاب بصورة المصدر الذي ورد منه[1]؛ أي إنه يعدّ صورة المتكلم (الإيتوس) الحجة الأكثر نجاعة من بين الحجج التي يملكها بين يديه. ولكن ماذا كان يعني أرسطو بصورة المتكلم؟.

ليست هذه الصورة بوصفها حجة عند أرسطو سوى التشكيل اللفظي لحضور المتكلم في الخطاب؛ فهو يقرّ بأن ثقة الجمهور في الخطيب ينبغي أن تكون نتيجة للخطاب ذاته، وليس نتيجة لمعرفة مسبقة بأخلاق الخطيب: «والخطيب يُقنع بالأخلاق إذا كان كلامه يُلقى على نحو يجعله خليقا بالثقة [..] وهذا الضرب من الإقناع، مثل سائر الضروب، ينبغي أن يحدث عن طريق ما يقوله المتكلم، لا عن طريق ما تظنه الناس عن خلقه قبل أن يتكلم»[2]. لا يتعلق الأمر إذن بالمتكلم الحقيقي المستقل عن الخطاب أو بسمعته وحظوته وغير ذلك من السمات التي تحدد شخصيته الواقعية، ولكنه يتعلق بالصورة التي يشكلها الخطاب نفسه؛ أي المتكلم باعتباره انطباعا أو خلقا يستخلصه السامع أو القارئ بوساطة جملة من العلامات المبثوثة في الخطاب؛ فشخصيته تتجلى عبر هذه العلامات التي لا تحيل إلى ذاته، ولكنها يمكنها أن تكشف عن سماته الشخصية بطريقة ضمنية؛ فهو لا يحدد هويته في ملفوظات معينة، ولكننا نستخلص هذه الهوية عبر تلفظه وممارسته اللغوية؛ إنه لا يقول لنا إنه كفء أو شريف أو ودود، بيد أننا نكتشف هذه الصفات من خلال تلفظه وطريقة تعبيره واختياراته اللفظية والأشكال والأنماط الحجاجية التي يستخدمها. فأرسطو غير معني بتطابق مظهر الخطيب في خطابه مع حقيقته الخارجية، أو على الأصح مع صورته كما تظهر في السياق الخارجي، بقدر ما هو معني بأن يكون هذا المظهر في خدمة هدف أخلاقي،[3] وهنا يلتقي الإيتوس باللوجوس والباطوس في أنّها جميعها نتيجة

(1) Ruth Amossy, La présentation de soi Ethos et identité verbale, PUF, 2010. P.17.

(2) أرسطو، فن الخطابة، مرجع مذكور. ص. 29 ـ 30.

(3) Ibid, op, cit., p. 24.

لاستخدام اللغة في سياق تواصلي معين. إنها بنيات لغوية وخطابية وأسلوبية تروم تحقيق تواصل ناجع؛ فالمنظور الأرسطي «يمنح للكلام إذن قوة داخلية. إنه يقرّ له بالقدرة على إقامة تمثّلات قادرة على التأثير في الجمهور والحمل على الاقتناع».(1)

هذا التصور للإيتوس الخِطابي أو لصورة المتكلم في الخطاب، هو ما سيعبر عنه رولان بارت في قوله مميزا ما يقوله الخطيب عن ذاته، من ما يتلفظ به دون أن يشير إلى ذاته: «يتلفظ الخطيب بمعلومة وفي الوقت نفسه يقول: أنا هذا، ولست ذاك»(2)، وهو ما سيعبر عنه ديكرو في حديث أكثر تفصيلا عن ما سمّي عند بعضهم بـ«الأخلاق الخَطابية»(3)، على الرغم من أنه اضطلع في نظريته عن الحجاج اللغوي، بتحويل هذا المفهوم من كونه مقولة بلاغية مرتبطة باختيار استراتيجي في مواقف وأنواع خطابية معينة، إلى مقولة لسانية وصفية عامة تصدق على أي كلام(4)؛ يقول: «إنها الأخلاق التي يصلها الخطيب بذاته بوساطة الطريقة التي يمارس بها نشاطه الخَطابي. لا يتعلق الأمر بمديح الذات الذي قد تترتب عليه نتائج عكسية تصدم السامع، ولكنه يتعلق بالمظهر الذي يمنحه له إيقاع الكلام والتنغيم الدافئ والصارم، واختيار الألفاظ والحجج (اختيار حجة أو إهمالها يمكنهما أن ينمّا على مزية أخلاقية أو عيب أخلاقي). إنني

(1) Ibid, op, cit., p. 19.

(2) Roland Barthes, L'ancienne rhétorique, op, cit., p.315.

(3) أورد ميشيل لوجيرن هذا النص لأحد البلاغيين الكلاسيكيين: «إننا نميز الأخلاق الخَطابية من الأخلاق الواقعية [..] لأنه سواء أكنا حقا شرفاء، وأصحاب شفقة وتدين وتواضع وعدالة وسلاسة في التعامل مع العالم، أم كنا، عكس ذلك، أشرارا [..] فإن هذا هو ما نسميه بالأخلاق الواقعية. ولكن أن يظهر شخص ما على نحو من الأنحاء بوساطة الخطاب، فإن ذلك هو ما نسميه بالأخلاق الخَطابية. ولا يهم إن كان هو في الواقع الفعلي كما يظهر أو لم يكن كذلك. لأننا يمكننا أن نظهر على نحو ما دون أن نكون بالفعل كذلك، ويمكننا ألا نظهر على ذلك النحو، مهما كنا كذلك في الواقع؛ لأنّ ذلك يتوقف على الطريقة التي نتكلم بها»، راجع:

Michel Le Guern, « L'éthos dans la rhétorique française de l'age classique », stratigies discursives, Lyon, PUL, 1977. P.284.

(4) Christian Plantin, L'argumentation :Histoire, Théories et perspectives, presses universitaire de France, éditions 2005.p.94

أرى أن الإيتوس مرتبط بالمتكلم باعتباره مصدرا للتلفظ؛ حيث يكتسي خصائص تجعل هذا التلفظ بدوره مقبولا أو منفرا»[1].

هناك اتفاق بين المنظور الأرسطي والمنظورات اللسانية التداولية حول أن صورة الذات (الإيتوس) تبنى بوساطة جهات التلفظ والقول le dire، وهي تتمثل في كلّ الوسائل اللغوية والخِطابية التي يمكنها أن تسهم بطريقة ضمنية في إبراز خصائصه الشخصية، مثلما تنجم بالطبع عن الملفوظ والمقول le dit، وما يتلفظ به صراحة عن ذاته بوضعها موضوعا لخطابه، لأن السياق الحجاجي يفرض أحيانا على المتكلم أن يتحدث عن ذاته أو يصفها ويثني عليها، وخاصة إذا كانت صورته في السياق الخارجي قد تعرضت لما يشكك في قيمتها. وبناء على هاتين الصورتين لحضور المتكلم في الخطاب ميز منجنو Maingueneau بين الإيتوس المقول éthos dit الذي يشير فيه المتكلم إلى ذاته وبين الإيتوس الموحي éthos montré الذي لا يشير فيه إلى ذاته ولكنه يحتوي على كل العناصر التي تجعل السامع أو القارئ يكشف عن هذه الذات. وهو التمييز الذي يحيل إلى الطبيعة المزدوجة، كما أشار إلى ذلك بنفينيست Benveniste، للضمير المتكلم «أنا»؛ حيث ميز «أنا» باعتبارها ذاتا للتلفظ، من «أنا» باعتبارها ذاتا للملفوظ[2].

وإذا كان اهتمام علوم اللغة بالإيتوس مرتبطا بدراسة حضور الذات في الخطاب، فإن الإيتوس في البلاغة مفهوم مرتبط بدراسة الوسائل الخطابية التي يقدم بها المتكلم صورته على نحو يجعلها جديرة بثقة السامع. بيد أن إدراك هذه الذات في الخطاب، لا ينفصل عن الصورة المترسخة في الذهن عن هذه الذات كما حضرت في العالم أو في السياق الخارجي.

وإذا كان أرسطو يستبعد البُعد الخارجي في تحديده لبلاغة الإيتوس[3]، فإن سالفه

---

(1) Ducrot O, le Dire et le Dit, Paris : Minuit,1984. p. 201.

(2) Ruth Amossy, La présentation de soi Ethos et identité verbale, op, cit., p. 113.

(3) يرى ميشيل لوجيرن أن مفهوم الإيتوس الأرسطي شهد في البلاغة اللاتينية عدة انزلاقات نظرية؛ منها خلطها بين الأخلاق الخطابية والأخلاق الواقعية حيث أصبح الإيتوس مفهوما يحيل إلى الوصف الشامل للخطيب المثالي وليس بنية من القيم المتعارضة، ومنها عدم إدراكها للطابع الضمني

إيزوقراط Isocrate والبلاغيين الرومانيين من بعد[1]، منحوا الأهمية الكبيرة للصورة الجاهزة التي يمتلكها السامع عن الخطيب قبل انخراطه في خطابه؛ فما يُعرف عن سمعته وشهرته وطريقة حياته وسلوكه ووضعه الاجتماعي أو السياسي أو الثقافي وأقواله وأفعاله وإنجازاته السابقة، معطيات تسهم في فعالية صورته الذاتية وتأثيرها في السامع.

يشير مفهوم الإيتوس في هذا التصور إلى المتكلم الذي يعيش في الفضاء الاجتماعي، وتتكون حوله تمثّلات وصور نمطية لا يستطيع السامع أن يتخلص من توجيهاتها له وسطوتها عليه في أثناء تلقيه للخطاب وتفاعله مع صورة المتكلم الخطابية. وهذا يعني أن الإيتوس الخِطابي الذي أدركه السامع من الخطاب الذي يتواصل معه، والإيتوس الجاهز الذي هو حصيلة معطيات خارجية مختلفة، مفهومان متصلان، يقومان على علاقة حوارية كما تقول روث أموسي: «لأن الصورة الخطابية قلما تُصنع من فراغ. إنها تظهر باعتبارها إعادة تنظيم للمعطيات القائمة، بناء على الموقف وأهداف الخطاب [..] ينبغي في الواقع مراعاة أن الصورة الخطابية الجديدة ترتبط بالضرورة بتمثّلات قائمة من قبل في الفضاء الاجتماعي. إن استقلالها جزئي، مثل أي خطاب. باختصار، تُبنى صورة الذات بالضرورة في علاقتها التكوينية بالخطاب الاجتماعي، أو بحوار الخطابات interdiscours»[2].

يتشكّل الإيتوس في علاقة مع المخاطَب سواء أكان متعيّنا أم افتراضيا. فالذات المتكلمة تبني صورتها في سياق هذه العلاقة: «فالمتكلم لا يمكنه أن يحدث ويتجلى بوصفه ذاتا إلا في علاقته بالآخر»[3]. يخضع بناء الإيتوس إذن لحوار مفترض بين المتكلم والمخاطَب؛ وبناء عليه اختلفت وتنوعت المظاهر الحجاجية التي يظهر بها الخطيب، وَفق تنوع واختلاف معتقدات المخاطَب وآرائه وردود أفعاله.

للإيتوس الأرسطي، وانزلاق مفهوم الإيتوس إلى الإيتوبي باعتباره مقطعا وصفيا لأخلاق شخص ما. فالخطيب المحامي لا يكتفي بتقديم صورة جيدة عن نفسه، بل يصف سمات موكله ويقدمه على نحو جيد. مرجع مذكور.

(1) Ruth Amossy, L'argumentation dans le discours, op, cit.,pp.63 - 64.

(2) Ibid,pp.74 - 75.

(3) Ruth Amossy, La presentation de soi, op, cit., p.104.

إن المتكلم (أوالخطيب) لا يمارس فعل التأثير في سياق مطلق أو مجرد، وإنما يحاجج في سياق إنساني اجتماعي بناء على تصوره لمخاطَب محدّد يقوم بتوجيه الحوار والتحكّم في بناء هوية المتكلم وانتقاء سمات ومظاهر الإقناع. ففي السياق الحجاجي يُسلِمُ المتكلم أمره للسّامع، أو يتطابق معه وفق صورة تستجيب للتمثلات الاجتماعية التي تشكل مرجعية مثالية لهذا السامع. إن استراتيجية الإيتوس تقتضي أن يتطابق الخطيب مع «الصورة التي يكونها السامع عن خطيب جدير بالثقة. الإيتوس يستعير إذن من التمثل المشترك الذي يشكله السامع للقيم الأخلاقية، أكثر مما يستعير من علم الأخلاق؛ هذه المعرفة بالأخلاق المشتركة (الدوكسا) تسمح للخطيب بالتجسيد الخَطابي للفضائل التي توحي بالثقة العمومية».[1]

يقتضي هذا التصور الحواري لمفهوم الإيتوس، عدم الفصل بين الإيتوس الخِطابي والإيتوس الجاهز؛ بناء على أن الخطيب لا يقدم ذاته في الخطاب إلا في حوار مع صور أخرى لهذه الذات السائدة في تمثلات السامعين؛ قد تكون هذه الصور إيجابية فيعمل على تأكيدها، وقد تكون سلبية فيعمل على إعادة بنائها وترميمها حتى يسترد المصداقية التي يقتضيها توصيل الغرض الحجاجي المنشود. وقد تكون هذه الصور الجاهزة حاضرة صراحة في الخطاب، وقد تكون مضمرة نتلمس آثارها عالقة بالصورة الخِطابية التي شكّلها المتكلم في خطابه.

خلاصة القول إن الإيتوس مثلما هو مرتبط بالصورة الخِطابية التي يكونها المتكلم في خطابه، فإنه مرتبط بالصورة الجاهزة عنه؛ أي بما يمتلكه السامع من معرفة بالمتكلم وبالتمثلات الاجتماعية والآراء النمطية السائدة عنه، أو معرفة بنوع الخطاب الذي ينتمي إليه نصه؛ فالمعرفة الضمنية بقواعد النوع ترسم التوقعات وتقترح تشكيلا مسبقا لصورة المتكلم؛ فالصورة التي يتوقعها من خطاب علمي، تختلف عن الصورة المتوقعة من خطاب سياسي، بل إن هذه الصورة تختلف من نوع لآخر داخل النمط الخطابي الواحد؛ فالصورة المتوقعة من مناظرة سياسية متلفزة، تختلف عن الصورة المتوقعة من خطبة سياسية أمام الجماهير.

(1) Gilles Declerq, L'art d'argumenter, op, cit., p.49.

وللإيتوس عند أرسطو ثلاثة مظاهر: « ثمة ثلاثة أمور تمنح الثقة للخطيب [..] وهي اللبّ، والفضيلة والبر»(1). وقد خضعت لعدّة تأويلات وترجمات معاصرة بحيث لم يعد المفهوم الأرسطي للإيتوس محصورا في الجانب الأخلاقي la moralité؛ أي في صدق الخطيب وفضيلته l'areté أو في رفقه بالسامعين l'eunoia وتعاطفه معهم؛ فإيكيهارد إيجس Eggs Ekkehard يفسّر المظهر الأول la phronesis بالكفاءة والقدرة على التفكير العقلي السليم؛ أي إنّ الخطيب يكون جديرا بالثقة إذا نجح في إيجاد حجج وتوجيهات معقولة(2). وعلى هذا النحو يشير هذا المظهر إلى صفة يمكن ترجمتها بالحكمة أو الكفاءة العقلية. وهي صفة لا تحيل في المقام الأول إلى الجانب الأخلاقي للشخص، مثلما تحيل الصفتان الأخريان.

وإذا كانت الصّفات التي حدّدها أرسطو لظهور الخطيب بمظهر لائق يستحوذ على إعجاب المخاطَبين، صفات مستقاة من طبيعة الخطابة الشفاهية في عصره؛ فإنّها تظل صفات عامّة لا يمكن التقيّد بها في تناول كافة الخطابات الحجاجية التي يزخر بها عالمنا المعاصر: الخطاب السياسي، والخطاب الديني، والخطاب الإشهاري، والخطاب الأدبي.

ولمّا كانت صورة الخطيب (أو إيتوسه) تتشكّل وفق الإطار النوعي للخطاب الذي يحتضنها كما أشرنا؛ فإن صفات الخطيب أو مظاهر الإيتوس تصبح غير محدّدة؛ إنها وليدة المقامات وأنواع الخطاب. تقول روث أموسي في هذا السياق: «إذا كان يجب على الإيتوس البلاغي أن يمتلك بعض الخصائص ذات الطبيعة العقلية والأخلاقية

(1) Ruth Amossy, La presentation de soi, op, cit.,P. 182.

«ولابد للخطيب أن يتحلّى بثلاث خصال كيما يحدث الإقناع، لأنه بصرف النظر عن البراهين فإن الأمور التي تؤدي إلى الاعتقاد ثلاثة. وهذه الخصال هي: اللب..والفضيلة.. والبر..فإنهم إذا فقدوا اللب كانت ظنونهم فاسدة وآراؤهم غير سديدة، وإذا كانت آراؤهم صحيحة فإن شرارتهم تحملهم على ألا يقولوا ما يعتقدون، أو إذا كانوا ذوي لب وخير، فإنه قد يعوزهم البر [حب الخير للناس، طيب السريرة، محبة الإحسان]»، أرسطو، فن الخطابة، مرجع مذكور. ص. 103.

(2) « Ethos aristotélicien, conviction et pragmatique moderne » in, *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos.* 1999. Ruth Amossy (éd.) (Lausanne : Delachaux et Niestlé, coll. Sciences des discours) . pP. 31 - 59.

القادرة على إثارة الثقة والحمل على الإذعان، فإنّ هذه الصفات العامة ينبغي مع ذلك استكمالها بخصائص ملائمة للمشروع الحجاجي الذي انطلق فيه الخطيب، وللإطار النوعي الذي ينتمي إليه خطابه».[1] من هنا كانت الصورة الخِطابية التي ينتجها المتكلم عن ذاته أو المظهر الذي يظهر به في الخطاب، فعلاً تأثيريا ومكوناً حجاجياً؛ أي إن الإيتوس فعلٌ حجاجي يتشكّل وَفق حقل الخطاب ونوعه.

ويمكن التمثيل لتعدّد صفات الإيتوس وتنوعها، بالدراسة التي أنجزها باتريك شارودو[2] عن الإيتوس في الخطاب السياسي المعاصر؛ حيث قسّم الإيتوس إلى صنفين:

صنف يتعلق بصور الذات التي تجعل الخطيب السياسي جديرا بالثقة وأهلا للتصديق. والحكم على الخطيب السياسي بأنه صادق يفيد عدة أمور هي بمثابة شروط واجبة لقيام التصديق؛ وهي أن ما يقوله يجب أن يكون مطابقا لما يفكر فيه، وأن يكون قادرا على الإنجاز والوفاء بما يعد به، وأن يكون ناجعا بحيث يحقق إنجازُه التأثير الإيجابي المطلوب. ولتحقيق هذه الشروط (الصدق والإنجاز والنجاعة) الضرورية للتصديق، يجب على الخطيب أن يظهر بمظهر الجدية والفضيلة والكفاءة.[3] وهذا الصنف من صور الإيتوس يحيل إلى العقل.

صنف يتعلق بصور الذات التي تكفل للخطيب السياسي خلق التماهي اللاعقلي للمواطن مع شخصيته؛ وهي صور ترتكز على الوجدان الاجتماعي من خلال نزوع المواطن إلى أن يذيب هويته في رجل السياسة. ويقوم هذا الصنف من الإيتوس على مجموعة من الصور أو السمات؛ منها إيتوس القوة بمعناها الجسدي والمعنوي، وإيتوس الذكاء الذي يترجح بين صورة الرجل المثقف الشريف وبين صورة الداهية

(1) Ruth Amossy, La présentation de soi, op, cit., p. 24.

يقول برلمان: «ما يهم في الحجاج ليس معرفة ما يراه الخطيب صحيحا أو مقنعا، ولكن معرفة رأي من يتوجّه إليهم هذا الحجاج [..] لا يستطيع خطيب، بما في ذلك الخطيب الديني، أن يتقاعس عن بذل الجهد في التطابق مع السامع». راجع:

(2) Patrick Charaudeau, Le discours politique, Les masques du pouvoir, éditions Vuibert, 2005..,pp.87 - 105.

(3) Ibid, pp.92 - 96.

بمعناها الإيجابي الدال على المهارة والحذق في التعامل مع الخصم أو العدو، وإيتوس الإنسانية المتمثل في إظهار التعاطف مع الضعفاء أو الاعتراف بمواطن الضعف أو إظهار الميولات الذاتية الحميمة، وإيتوس التضامن الذي يتجلى في إظهار مشاركته لآراء وقرارات الآخرين والإصغاء إليهم، وإيتوس الزعيم الذي يتجلى في عدة صور منها صورة المرشد الأعلى الذي تتعلق به جماعة لتحديد ذاتها والانتصار لعجزها، وصورة الزعيم الحاكم الضامن للقيم، وصورة القائد المحارب لقوى الشر؛ وهذه الصورة أكثرها سلطوية وعدوانية[1]، وهي تحيل إلى إيتوس يشيع في بلاغة الخطاب السياسي الشمولي القائمة على إغراء السامع وتنويمه[2].

إن الوجوه الثلاثة المذكورة للإيتوس: الإيتوس الجاهز والإيتوس الصريح والإيتوس المضمر، تشكل جميعها وسائل يمكن أن يستثمرها البلاغي في تحليله لهذا الضرب من الحجاج في الخطاب؛ حيث يفرض عليه تحليل الإيتوس الجاهز الرجوع إلى معرفته المسبقة بسمعة الخطيب وبما يروج حوله من آراء وأحكام وبوضعه الاجتماعي والمؤسسي، على نحو ما يفرض عليه الإيتوس الصريح اعتماد السمات والفضائل التي ينسبها لذاته، بينما يقتضي منه الإيتوس المضمر تأويل كل العلامات اللغوية والخطابية التي يفترض أنها تسهم في بناء صور الخطيب الذاتية، باعتبارها صورا بنيت في سياق حجاجي؛ أي إن محلل الإيتوس المضمر، مضطر لاختيار العلامات التي سينطلق منها في عملية إعادة البناء والتأويل، بناء على تصور يفيد أن المتكلم في الخطاب الإقناعي يبني صورته في تعارض مع صور أخرى نسجتها خطابات مناقضة، كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

ويُبنى هذا الإيتوس المضمر بكل الوسائل التي تتيحها اللغة بمفهومها اللساني التداولي، والأسلوبي، والعاطفي، والمنطقي. فالإحالة إلى الذات بمفهومها الدال على الظهور بمظهر من يروم التأثير في السامع والتحكم في إرادته بحمله على القيام بفعل ما، يمكنها أن تتحقق بعلامات لسانية وخطابية يمكن تحديدها في أشكال معينة من

(1) Ibid,pp. 106 - 128

(2) Bertrand Buffon, La parole persuasive, op, cit., p.374.

قبل، كما لا يمكن تحديدها في أشكال قبلية؛ وفي هذا السياق يمكن الانتفاع بالنتائج المثمرة التي انتهت إليها علوم اللغة التي اضطلعت بتوصيف المكونات اللسانية الصوتية والصرفية والدلالية والتداولية. نذكر بشكل خاص توصيف أشكال حضور الذات في اللغة، حيث قدمت علوم اللغة جملة من المفهومات والأدوات الوصفية التي يمكنها أن تكشف عن ذاتية الخطاب وتفيد في تحليل استعمال اللغة لأغراض تداولية وحجاجية؛ من ذلك مفهوم جهات القول modalités، ومفهوم التوجيه modalisation والألفاظ التقويمية termes evaluatifs ومفهوم التأدب politesse وغيرها من المفهومات.

كما أن ذخيرة التقنيات البلاغية والوجوه الأسلوبية التي أنتجها تراث البلاغة، يمكنها أن تشكل أحيانا أدوات مباشرة في بناء الإيتوس، وأحيانا أدوات غير مباشرة يقتضيها سياق الخطاب؛ فإذا كانت صورة القدح الذاتي Le chleuasme [1] على سبيل المثال صورة إيتوسية بامتياز، حيث يعمد فيها المتكلم إلى إظهار الذات بمظهر منفِّر لكي ينقضّ على خصمه ويهاجمه بطريقة غير مباشرة: «لقد كنت غبيا وأنا أخصص كل هذا الوقت للاستماع إلى وجهة نظرك»، فإنّ كلّ الوجوه البلاغية الحوارية وغير الحوارية يمكنها أن تسهم في بناء الإيتوس؛ فمن التقنيات الحجاجية الحوارية، تقنية التنازل البلاغي La concession rhétorique[2] التي تقوم على مراعاة حجج الآخر واحترام وجهة نظره للوصول إلى نقضها بحججه الخاصة: «أنا أحترم وجهة نظرك وأتفق مع ما تقوله، ولكن ما أروم بلوغه أمرٌ آخر مختلف». هذه التقنية في الحوار مع الآخر، تظهر المتكلم في صورة أخلاقية جديرة بثقة السامع؛ فهو متعاون ومتفتح ومتأدب.

وهناك تقنية التغاضي La prétérition [3] ويصطلح عليها أحيانا بـ«التحفظ الزائف»

---

(1) Marc Angenot, La parole pamphlétaire, op, cit.,pp.276 - 277.

(2) Ibid, pp.256 - 257.

(3) أشار برلمان إلى هذه الصورة البلاغية في سياق حديثه عن إحجام المتكلم عن تطوير حجته او تمديدها اعتمادا على خيال السامعين؛ راجع:

L'empire rhétorique, op, cit.,p.179.

Fausse réticence وهي صورة بلاغية تسمح للمتكلم بالحديث عن ما يزعم أنه لن يتحدث عنه، أو سيتحاشى من الوقوف عنده، وهي تقنية تسمح له بجعل خطابه يثير فضول السامعين ويستحوذ على اهتمامهم ويخلق تواطؤا معهم. كما تمكنه من تناول موضوعات تحرج هذا الخصم، دون أن يتحمل مسؤولية أقواله؛ وبهذه الطريقة ينجح في مهاجمته مع الاحتفاظ بصورته الأخلاقية باعتباره شخصا مهذبا.

ومن الوجوه الأسلوبية الأخرى التي تسهم في بناء الإيتوس، وخاصة إيتوس رجل السياسة الذي يسعى في مبارزته لخصمه إلى تحطيمه دون أن يفقد رصيده الأخلاقي عند جمهوره، السخرية التي تسمح له بمهاجمة خصمه بطريقة غير مباشرة، وكأنه لا ينال منه أو لا يغض من قيمته.

إن جميع الصور الأسلوبية يمكنها أن تسهم في بناء الإيتوس؛ فلا يقتصر الأمر على بعضها دون الآخر. بل إن طريقة استخدام الخطيب للوجوه الأسلوبية، يمكنها أن تكشف عن سماته الأخلاقية؛ فعادة ما أسبغت على الاختيارات الأسلوبية عند الكتاب أو الخطباء صفات أخلاقية من قبيل الوضوح والغموض والصدق والزيف والتكلف والنبل وغيرها؛ بحيث يشير هذا الوصف الأسلوبي إلى سمات الكاتب أو الخطيب على نحو ما يشكلها الخطاب (الإيتوس الخِطابي). هذه العلاقة بين السمات الأسلوبية والإيتوس، تستدعي أحد التصورات الكلاسيكية[1] التي اعتبرت الإيتوس مقولة أسلوبية إلى جانب مقولات أخرى من قبيل الوضوح والجمال والحيوية والمهارة والسمو والصدق؛ وتعد مقولة الإيتوس تركيبا لعدة مكونات منها العفوية والاعتدال والصدق والقسوة، تجسدها تقنيات خاصة في الخطاب؛ « إن تصور الشخص باعتباره مقولة أسلوبية (هيرموجين Hermogène) حاسم، لأنه يقترح منهجا يسمح بالدخول في تفاصيل التقنيات اللسانية لبناء الأهواء والأشخاص في الخطاب».[2]

ومثلما تسهم البنيات اللسانية والوجوه الأسلوبية في بناء إيتوس الخطيب، تسهم الحجج العقلية (اللوجوس) المستخدمة في الخطاب، أن تسهم هي أيضا في بناء الإيتوس،

(1) Christian Plantin, Les bonnes raisons des émotions, op,cit.,pp. 40 - 41

(2) Ibid, p.27.

كما أشار إلى ذلك ديكرو من قبل؛ فاختيار المتكلم لهذه التقنية الحجاجية أو لهذا الموضع الحجاجي، لا يعرى عن معنى يمكن أن يفيد في إظهار سمة من سمات شخصية المتكلم التي يحرص على استخدامها للتأثير في السامعين. فاختيار الخطيب الاحتكام إلى حجج السلطة سواء أكانت دينية أم علمية أم أدبية يسمه بصفات معينة، هي غير الصفات التي يمكن أن يسمه بها اختياره للحجج النفعية، أو تفضيله لمواضع الكم على الكيف أو العكس، وغير ذلك من الاختيارات الحجاجية العقلية التي يمكن استثمارها في تأويل إيتوس المتكلم.

كما تسهم استراتيجيات الأهواء في بنائه أيضا؛ فعديد من صور الإيتوس التي يظهر بها الخطيب السياسي على سبيل المثال تصنعها استراتيجيات إثارة الأهواء التي يعمل على تشكيلها في خطابه؛ فلكي يبني إيتوس الإنسانية على سبيل المثال، يعمد إلى الظهور بمظهر الشخص الذي يتعاطف مع الضعفاء ويعاني مشكلاتهم.

كما أنه يمكن أن يروي قصصا عاطفية مؤثرة عن موضوعات حساسة يروم إثارتها للإقناع بدعواه؛ من قبيل سرده لحكايات النساء في مجتمع ذكوري يظلم المرأة في حجاجه للمساواة الجنسية. وقد اشتهر الرئيس الأمريكي باراك أوباما باستخدامه لتقنية الحكي في خطاباته لإثارة انفعالات السامعين وكسب ثقتهم فيه.

قد نعدد الأمثلة على الاستراتيجيات العاطفية التي تسهم في بناء الإيتوس، ولكن حسبنا الاكتفاء بما أشرنا إليه للتدليل على أن أي استخدام للباطوس يمكنه أن يسهم في إظهار صور الإيتوس، لكن يظل ظهورها لغايات حجاجية متوقفا على المقام الذي استخدمت فيه.

2.الباتوس (الحجاج بالأهواء)

يشير الباطوس إلى مجموعة من الأهواء التي يثيرها الخطيب في السامع لحمله على قبول دعواه أو وجهة نظره. وتعد إثارة أهواء المخاطَب، إحدى الوسائل الخطابية الحجاجية الثلاث التي تناولها أرسطو في نظريته البلاغية. إنها في نظره تنقل الخطيب من حالة عاطفية إلى أخرى للتحكم في الإرادة وإنتاج الفعل. وبلاغة الباطوس، على مستوى التأويل، هي معرفة بالمبادئ العامة المنظمة لبناء العاطفة حجاجيا في الخطاب، ووصف للمؤشرات التي تبث الأهواء في المخاطَ

يقول أرسطو عن الباطوس إنه «الأحوال التي يكون عليها السامعون عندما يثير الخطاب انفعالاتهم؛ لأننا لا نصدر الأحكام نفسها في حالتي الحزن أو الفرح، والحب أو الكراهية»[1] أو قوله أيضا: «إن الانفعالات هي كل التغيرات التي تجعل الناس يغيرون رأيهم فيما يتعلق بأحكامهم، وتكون مصحوبة باللذة والألم، مثل الغضب والرحمة والخوف وكل الانفعالات المشابهة وأضدادها»[2]. وقد تناول كل هوى من الأهواء الأربعة عشر[3] التي ذكرها من «ثلاثة مظاهر له: طبعُ الأشخاص الذين تنتابهم هذه الأهواء عادة أو مزاجهم، والأشياء أو الأشخاص الذين يكونون موضوعا لها، والظروف التي تستثيرها. وقبل أن يتطرق إلى أي واحد منها، كان يقدم تعريفا له»[4].

وما ينبغي التنبيه إليه هنا هو أن الباطوس مقولة حجاجية يتعلق بمعرفة كيف يُبنى خطاب قابل لإثارة الأهواء وبناء الانفعالات [5]؛ أو بتعبير آخر إن البلاغي ـ سواء أكان منتجا أم مؤولا ـ المنشغل بالفعل الخِطابي يعنيه، في الأساس، إنتاج أو تأويل العلامات الخِطابية واللسانية التي تثير الغضب والخوف والشفقة..الخ في المخاطَب.

وعلى الرغم من أن أرسطو أولى عناية كبيرة للباطوس في الكتاب الثاني من خطابته، إذ أجاز للخطيب إثارة انفعالات القاضي ونقله من حالة شعورية إلى أخرى للتأثير في أحكامه، إلا أنه قيّد هذا التأثير الانفعالي حتى لا يترتب عليه إهدار للحق ووقوع القاضي في أحكام جائرة. وبهذا يكون أرسطو قد حدّ من الاستخدام المطلق للباطوس، ولم يرخ له العنان.

لا يكتفي الخطاب الحجاجي في إقناعنا بدعواه بتقديم الحجج العقلية؛ فلكي ينقلنا

---

(1) Aristote , Rhétorique,.p. 83. 1356a.

(2) أرسطو، الخطابة، ترجمة عبد الرحمان بدوي، ص. 103 ـ 104.

(3) ذكرها ميشيل مايير في تقديمه لكتاب أرسطو «فن الخطابة»؛ ومنها الرغبة والسخط والتخوف والجرأة والغيرة والإحسان والصداقة والكراهية والحسد والمنافسة والشفقة، وبكلمة واحدة كل ما يكون مصحوبا بألم وبلذة، ص. 35.

(4) الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2014. ص: 308.

(5) Christian Plantin, Les bonnes raisons des émotions,op, cit., p.25.

إلى الفعل ويجعل استجابتنا عملية ينبغي أن يتحكم في إرادتنا، والسبيل إلى ذلك يمر عبر إثارة العواطف وخلق الثقة في الخطيب. إن الباطوس هو الذي يحمل السامع المقتنع عقلا إلى إنجاز الفعل الذي يرومه أي خطاب حجاجي بمفهومه الاجتماعي السياسي.

إذا كان الباطوس إحدى الاستراتيجيات التي يمكن أن يلجأ إليها الخطيب السياسي لتوصيل دعواه؛ فإن مهمة البلاغي في المقام الأول تحليل الخطاب السياسي وتقييمه بناء على أن ما يقوم عليه من استراتيجيات عاطفية، ينبغي تقديرها بوصفها ممارسة اجتماعية.

والأمر نفسه يصدق على باقي الخطابات التي تنسج حياة الناس في هذا العالم؛ من قبيل خطابات الترهيب والكراهية والشفقة والصداقة والتباهي والتواضع والحماسة والرغبة والغضب والحسد والارتياح والفرح وغيرها من أشكال الخطاب التي تتوسل بالأهواء لبلوغ أهدافها؛ فمن يحقّ له تقييم هذه الخطابات، ليس المناطقة. إن الحجاج العاطفي ينبغي تقديره سياقيا؛ أي بمراعاة نوع الخطاب وأهداف الخطيب والمقام الذي قيل فيه الخطاب وغير ذلك من الاعتبارات. فهو ليس مغالطيا في ذاته؛ أي إن استدعاء الأهواء (الخوف والشفقة والحب والغضب...) لا يجوز نعتها بالحجج المغالطة؛ إنها جوهرية في أي تواصل اجتماعي سياسي؛ وإنما ينعت بالمغالطة استخدام هذه الأهواء في سياقات معينة؛ مثل لجوء المتكلم إلى تهديد السامع بالقتل لإرغامه على الانصياع لإيديولوجيته أو لسلطته، وإن كان التهديد بالقتل ناجعا في سياقات أخرى لا يكون فيها السامع شريكا اجتماعيا وسياسيا، بل خارجا عن القانون أو عنصرا يشكل خطرا على حياة الناس مثل الإرهابيين؛ فهل يعدّ ترهيب هؤلاء القتلة حجاجا مغالطيا؟

مادامت البلاغة ارتبطت في الأصل بالنظر في تقنيات إنتاج الفعل الخِطابي؛ فقد شكّل الباطوس أحد المنابع الأساس التي ينجم عنها هذا الفعل. بيد أنّ مؤول الخطابات الحجاجية من هذه الزاوية لا يجد في البلاغة القديمة ما يمكن أن يتزوّد به من أدوات تسعفه في تحليل التقنيات اللغوية والأسلوبية التي تبني الأهواء، ولأجل

ذلك فإنه ملزم بالانفتاح على حقول نظرية أخرى انشغلت بتحليل البعد العاطفي في اللغة والخطاب من قبيل اللسانيات التداولية أو لسانيات التلفظ.

جملة القول، إن من مَهَام البلاغي الإجابة عن سؤال: كيف يبني الخطيب الأهواء في خطابه؟ فمَهمَّته تكمن في تحليل بناء الخطاب للأهواء بما هي مؤشرات وأدوات تتغيى الإقناع؛ أي بوصفها مجموعة من الأفعال العاطفية التي يثيرها الخطيب في مخاطَبه. وللاضطلاع بهذه المهمّة ينبغي أن يفيد من مختلف النظريات التي اقترحت تصورات ومفهومات وأدوات لوصف الباطوس أو الإثارة الحجاجية للأهواء.

اقترحت البلاغة القديمة مجموعة من قواعد وصور بناء الباطوس، أو الوسائل الخِطابية اللسانية والسيميائية التي تسمح ببعث الأهواء. وسنعمل على عرض هذه القواعد والصور العاطفية التي تتطابق معها، انطلاقا مما قدمه هنريش لاوزبرغ (1960) Heinrich Lausberg. وعلى الرغم من ارتباط هذه القواعد بإنتاج الخطاب، فإننا سنعرضها باعتبارها قواعد وصورا لتأويل الباطوس في الخطاب الإقناعي، لأجل ذلك لن نعرضها بالشكل ذاته الذي عرضها به لاوزبرغ[1]:

- التمثيل غير الخطابي للأشياء والأحداث والأشخاص؛ يتعلق الأمر بعرض وسائل غير خطابية ذات علاقة بالحادث مصدر العاطفة،
- وصف الأشياء والأفعال المثيرة والناس المتأثرين، وتفخيم هذه المعطيات المثيرة؛
- الظهور بمظهر المتأثر؛ إذ يعمل الخطيب على الظهور بمظهر الهوى أو الانفعال الذي يروم توصيله أو إثارته في المخاطَب؛ وهي استراتيجية تستنفر عدة وجوه بلاغية كالاستفهام والتعجب وغيرهما.

ويعد كريستيان بلانتان أحد منظري الحجاج المعاصرين الذين حاولوا درس البناء البلاغي الحجاجي للأهواء من خلال مفهوم المواضع الحاملة للأهواء أو المحاور

(1) Ibid, pp.167 - 171. .

باتريك شارودو ودومينيك مينغنو، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري وحمادي صمود، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة تونس، 2008. ص.413 ـ 414.

البانية للموقف المثير للعاطفة؛ أي إن المتكلم يمكنه أن يثير أهواء معينة دون أن يلجأ إلى ألفاظ تشير إليها في الظاهر؛ وهذه المواضع القريبة من مفهوم المواضع البلاغية موغلة في التجريد؛ ويعني الاهتمام بهذه المواضع، كما أوضح رفاييل ميشيلي «السعي إلى القبض على المنطق الذي يحكم البناء الخطابي للمواقف التي ينبغي بشكل مثالي أن تبرر عاطفة معينة»[1] ومدارها على مجموعة من الأسئلة تمثل في النهاية ملفوظات الأهواء أو المبادئ أو القواعد التي تحكم إنتاج الأهواء أو الحجج العاطفية؛ وهي وسائل مستفادة من حقول متعددة، منها قواعد البلاغة التي سبق عرضها أعلاه:

- تقويم الحدث على محور اللذة/ الألم، أو الاستحسان والاستهجان؛ حيث نقول: هذا رائع أو عكس ذلك: هذا غير مقبول، أو منفر.
- ماذا؟ طبيعة الحدث: هل يحيل إلى ما هو مؤلم، أم إلى ما هو مفرح؟ فالزواج حدث مفرح، بينما الدفن حدث مؤلم.
- من؟ طبيعة الشخص: فالعاطفة تتفاوت وفقة هوية الشخص موضوع العاطفة؛ فموت طفل حدث مؤلم قياسا إلى موت عجوز.
- مثل ماذا؟ المماثلة أداة قوية لبناء العاطفة؛ إنها تسمح بنقل العاطفة المرتبطة بحدث معلوم، إلى حدث في طور التقييم العاطفي؛
- أين ومتى؟ يمكن أن يكون المكان مؤشرا على العاطفة؛ ففرق بين جريمة في مسجد، وجريمة في الخلاء. كما أن للبعد الزمني دورا في بناء المفاجأة التي تعد مكونا في أي عاطفة؛ فالأحداث تكتسب صبغتها العاطفية حسب المجال الزمني الذاتي الذي تحدث فيه؛ فالموت مباشرة بعد الحصول على شهادة الدكتوراه، أكثر درامية من الموت بعد هذه الفترة بسنوات.
- كم؟ لمبدأ الكثافة والكم دورٌ في إنتاج العاطفة أو مضاعفتها؛ فالحادث الذي مات فيه عدد كبير من الناس، أكثر تأثيرا من حادث مات فيه عدد محدود.
- ماذا؟ سؤال يتعلق بالسببية؛ فالأسباب المرتبطة بأحداث معينة لها تأثير في طبيعة المواقف العاطفية الناجمة عنها؛ فحادث السير موقف عاطفي مؤلم، ولكن معرفة السبب الذي أدى إليه، من شأنه أن يغير طبيعته العاطفية من حادث محزن إذا كان

---

(1) Christian Plantin, Les bonnes raisons des émotions,op, cit, p.30.

السبب فيه سوء أحوال الطقس، إلى حادث مثير للغضب إذا كان السبب فيه حالة السكر التي كان عليها السائق.

- المسافة؟ تتفاوت العاطفة حسب المسافة الملموسة أو المعنوية التي تفصل بين الحادث والذات المتأثرة؛ فثمة فرق عاطفي بين كارثة طبيعية حدثت في بلد عربي، وأخرى حدثت في بلد لا يمت لنا بصلة.
- العواقب؟ لإثارة خوف شخص ما، يمكننا أن نحذره من العواقب الوخيمة الناجمة عن الفعل الذي يستعد للقيام به، مثلما نفعل في الحجاج بالنتائج السلبية.
- المعايير؟ تتنوع العواطف المرتبطة بحادث ما، وفق موقع هذا الحادث في نظام قيم الشخص ومصالحه؛ فموت شخص في حادث يمكن أن يسبب له الارتياح إذا كان إرهابيا، أو يسبب له الحزن إذا كان زميلا في العمل، كما يمكن أن يسبب له اللامبالاة إذا كان مجهولا؛
- الضبط؟ بالنسبة إلى الفرد، تتنوع العاطفة المرتبطة بحادث ما، حسب طاقته على إلجام هذا الحادث؛ فإذا ما أفلت تطور الحادث المثير للخوف من أي ضبط، فقد يتحول هذا الخوف إلى رعب.[1]

إن هذه المواضع هي بمنزلة الحجج التي تولّد الأهواء وتبررها. فتأويل خطاب الأهواء الحجاجي يعني استخلاص هذه المواضع بوصفها حججا تسوّغ الأهواء خطابيا. وبذلك يكون بلانتان قد رسخ فكرة الارتباط بين الباطوس واللوجوس التي انطلق منها المشروع البلاغي الأرسطي[2].

إن السرد والصور البلاغية والوسائل اللسانية المختلفة، تشكل أدوات متنوعة تحمل الأهواء أو تسهم في إبرازها وتقويتها، إلى جانب ما تطرقنا إليه من قواعد بلاغية ومواضع مشتركة. وهذا يفيد أن تحليل الباطوس تسهم فيه حقول متنوعة؛ منها علوم اللغة أو اللسانيات.

يمكن المحلل البلاغي للأهواء في النصوص الحجاجية أن يستفيد من نتائج

(1) Ibid.,p. 176 - 180.

(2) Ruth Amossy, L'argumentation dans le discours,op, cit.,p. 158.

الأبحاث اللسانية التي أنجزت ومازالت تنجز حول اللغة العاطفية أو البعد العاطفي في اللغة، مثلما يمكنه الاستفادة أيضا من الأبحاث الأسلوبية؛ سواء تلك التي اهتمت باللغة مثل أسلوبية شار بالي، أو تلك التي اهتمت بالخطاب وخاصة الخطاب الأدبي مثل أسلوبية ليو سبيتزر. فهذان المجالان يقدمان للمحلل البلاغي قائمة واحدة تقريبا من الإجراءات اللغوية التي يُفترض أنها تشكّل أهم الأدوات التي توصل البعد العاطفي، حتى وإن اختلفت مناهجهما.

والقائمة التي سنعرضها هنا اعتمادا على دراسة كاترين كربرات أوركيوني[1] Catherine Kerbrat Orecchioni تقتصر على ذكر المظاهر اللسانية بالمعنى الدقيق للكلمة، دون الوجوه والصور البلاغية؛ كما أن هذه القائمة هي حصيلة مقاربات لسانية متعددة؛ مقاربات معجمية ومقاربات صرفية ـ تركيبية ومقاربات تداولية ومقاربات تفاعلية:

تروم المقاربات المعجمية وصف معجم الأهواء والعواطف في لغة معينة؛ الألفاظ (الأسماء والصفات والأفعال) التي تشير إلى العواطف، أو تلك التي توحي بها؛ بيد أنه في هذه الحال قد تتسع القائمة إلى ما لا نهاية، لأن كل لفظ مرشح لكي يحمل إيحاءات عاطفية.

وتمنح المقاربة الصرفية ـ التركيبية الامتياز إلى المظاهر الأساس الآتية:

- اللواحق التصغيرية ذات القيمة العاطفية، وأدوات التلطيف، والشتائم، وإجراءات التكثيف.
- ترتيب الألفاظ وخاصة تقديم النعوت، إجراءات التأكيد والإبراز، الجملة المجزأة والأبنية المفكّكة، الحذف والفصل، الاستئناف والتّكرار.
- صيغة التعجب وجملة التعجب، وإقحام ألفاظ منفصلة مثل حروف الندبة والتعجب والنداء.

أما المقاربة التداولية وخاصة نظرية أفعال الكلام في نسختها الكلاسيكية؛ فقد قالت بوجود صنف خاص من الأفعال «التعبيرية» التي تقوم على إنجاز أفعال مرتبطة

(1) Catherine Kerbrat _ Oreccioni, Quelle place pour les émotions dans la linguistique du xx siècle ? Remarques et aperçue, op, cit, pp 33 - 74.

بطقوس مثل الاعتذار والشكر والتهنئة، بوساطة ملفوظات تعبر عن حالة سيكولوجية ملائمة (التأسف والعرفان أو الإعجاب)؛ فتوجيه الاعتذار لشخص ما على تأخره في الحضور ليس إلا تعبيرا عن حالة الأسف، وتوجيه الشكر لشخص ما على حضوره، ليس إلا اعترافا بحضوره؛ فالملفوظات التي تؤدي في الأصل وظيفة شعائرية، تفيد في سياقات معينة وظائف تعبيرية أو سلوكية اجتماعية.

في المقاربة التفاعلية لم تعد الأهواء مرتبطة بالتجربة الذاتية للمتكلم، أو مفهوما مضادا للتواصل كما كان يرى بالي، كما لم تعد الوظيفة التعبيرية أو العاطفية مقطوعة الصلة بالتواصل كما كان يرى جاكبسون؛ فالمنظور التفاعلي واجه الأهواء في بعدها التواصلي؛ أي باعتبارها تجربة مشتركة، لا تنحصر فقط في ذات متكلمة واحدة، بل تعتبر تجربة تقع في علاقة الذوات ببعضها؛ حيث يقتضي التعبير عن الأهواء في هذا السياق التفاعلي، التوافق مع الآخر أو مع السياق التواصلي في كليته.ومن بين مظاهر اشتغال التفاعلات التي يمكن ذكرها في هذا المقام: مفهوم التقمص، ومفهوم المشاركة، ومفهوم النزاع، وغيرها من المفهومات المتعلقة بالتفاوض وآداب الحوار.

وخلاصة القول في تنوع الوسائل التي يمكن أن تستثمرها اللغة العاطفية؛ أنه لا يمكن حصر مؤشرات بث الأهواء في مظاهر لسانية معينة؛ مادام كل مظهر في النسق اللساني مرشحا للتعبير عن العاطفة، إذا ما خوّل لها السياق ذلك؛ «وعلى هذا النحو يتملكنا شعور بأن الأهواء موجودة في كل ركن من اللغة، وفي الوقت نفسه لا توجد في أي مكان»[1].

لا تكتفي لسانيات الخطاب بتزويد المحلل البلاغي بقائمة مفتوحة من المظاهر اللسانية المعبرة عن الأهواء، بل إنها تزوده كذلك بإطار إجرائي لوصف تشكّل الأهواء في الخطابات الإقناعية؛ إنها تتيح للبلاغي إمكانية الجواب عن أحد الأسئلة التي تواجهه: كيف تتجلّى الأهواء لغويا في الخطابات الإقناعية؟

إذا ما استبعدنا الحديث عن الأهواء على نحو ما يشعر بها المتكلم أو المخاطَب

(1) Ibid, p. 57.

فعليا، وحصرنا الحديث في الأهواء المعبّر عنها في الخطابات اللفظية؛ فإننا نقف هنا على التمييز الذي أشارت إليه أوريكيوني بين مفهومين:

1. مفهوم الأهواء المشار إليها، بمساعدة لفظ من ألفاظ العاطفة (اسم ونعت وفعل): «أنا سعيد»، «أنا أسبح في السعادة»، «يؤسفني أن أقول هذا»، الخ. وفي هذه الحال تكون الأهواء محددة بشكل عام. الأهواء المشار إليها أو الموصوفة، وهي «تصدق فقط على الملفوظات التي تشكل فيها العاطفة مرجعا، ولا تصدق على الملفوظات التي تشكل فيها المصدرَ والأفقَ المحتملين»[1]، كما قال رفائيل ميشيلي الذي ميز في مفهوم «الأهواء المشار إليها» بين حالتين:

- حالة الأهواء المشار إليها بطريقة مباشرة؛ وهي التي تحمل تعيينا صريحا بوساطة أحد ألفاظ الأهواء الذي يمكن عزله، وقد يكون اسما أو فعلا أو نعتا أو ظرفا: هذا موقف يرعبني، أنا مرعوب، هذا مرعب...
- حالة الأهواء المشار إليها بطريقة غير مباشرة؛ وهي الحالة التي لا يحيل فيها الملفوظ مباشرة إلى عاطفة بوساطة أحد ألفاظها. وهي الحالة التي «نصعد» فيها من وصف التجليات الداخلية والخارجية للأهواء إلى الأهواء ذاتها، أو من التأثير إلى السبب. إنها الحالة التي يقوم فيها الملفوظ على الوصف اللفظي لخاصية فيزيولوجية أو سلوكية مرتبطة بعاطفة ارتباطا متفقا عليه؛إذ يجب إعادة بناء الأهواء بوساطة استدلال يقوم هو نفسه على معرفة بالأنماط الثقافية؛ فمن يقول معبرا عن قلقه: «عندي كرة في البطن»، يدرك أن ثمة صلة متفقا عليها بين وصفه لهذا التغير في جسمه، وبين هذا الشعور الخاص.[2]

2. مفهوم الأهواء بالإيحاء، التي يعبر عنها بوسائل أخرى: «آه»، «الرجل المسكين !»، الخ. وفي هذه الحال يمكن أن تظل الطبيعة الخاصة للأهواء غير محددة.[3] فالأهواء

(1) **Raphael Micheli**, « L'analyse argumentative en diachronie :le pathos dans les débats parlementaires sur l'abolition de la peine de mort », op, cit., p.18.

(2) Ibid, p 19 - 20.

(3) Catherine Kerbrat _ Oreccioni, Quelle place pour les émotions dans la linguistique du xx siècle ? Remarques et aperçue, op, cit,pp. 61 - 62.

يمكنها أن «تبيّن دون أن تقال. فعندما نتحدث عن الأهواء بالإيحاء، فليس هناك إحالة إلى الحالة العاطفية بحد ذاتها. في هذه الحال، يكون الهوى، إذا شئنا القول، مبيّنا ومعروضا أو معلنا بوساطة وسائل لفظية مختلفة تتعلق بشكل خاص بالصرف والتركيب والمعجم».[1] ففي ملفوظ «الرجل المسكين !» الذي يوحي بالعاطفة ولا يشير إليها؛ لم يُحل المتكلم مباشرة إلى حالته العاطفية، ولكنه جسدها باستخدام نعت، وبالتعجب، وبحذف الجملة الفعلية[2].

تقدم اللسانيات التي اهتمت بتوصيف البعد العاطفي في اللغة، أدوات مثمرة للمحلل البلاغي يستفيد منها في تحليله للأهواء في الخطابات الحجاجية، كما يستفيد من غيرها من الأدوات التي تشكلت في حقول أخرى كالبلاغة والشعرية وتحليل الخطاب.

***

نستطيع، بعد تقديم مفهومي الإيتوس والباتوس، استخلاص جملة من المرتكزات التي يمكننا البناء عليها لمقاربة بلاغية لهاتين الاستراتيجيتين الخطابيتين:

- تقوم هاتان الاستراتيجيتان على الانصهار في عديد من الخطابات،
- تقوم استراتيجية صورة الخطيب على تفاعل الإيتوس الجاهز والإيتوس الخطابي بشكليه الصريح والمضمر،
- يعد الهجوم على الآخر (الخصم) وسيلة من وسائل بناء استراتيجية الإيتوس؛ أي إنها حجة مكمِّلة لحجة الإيتوس،
- يستثمر تحليل استراتيجيتي الإيتوس والباتوس في الخطاب، مجموعة من الوسائل التي يتيحها الخطاب، ومجموعة من المفهومات التي تبلورت في حقول متعددة؛ بلاغة الحجاج وبلاغة الصور ولسانيات التلفظ والتداوليات وتحليل الخطاب وغيرها.

(1) **Raphael Micheli**, « L'analyse argumentative en diachronie :le pathos dans les débats parlementaires sur l'abolition de la peine de mort », op, cit., p.21.

(2) Ibid.

القسم الثالث

تطبيقات

الفصل الرابع

المغالطات أو الحجاج غير الملائم

يُقصد بالمغالطات الحجج الصحيحة في الظاهر فقط. وعدم صحتها يؤول إلى شكلها أو إلى استخدامها غير الملائم. وفائدة دراستها تكمن في أمرين:

أولا؛ الاحتراز من ثغرات الحجاج التي نواجهها في الخطابات الدائرة حولنا؛ أي إن المخاطب مطالبٌ بمقاومة سوء النية والتضليل في الخطابات التي تروم إقناعه بالرأي والعمل، بناء على حجج لا صلة لها بالبلاغة إلا من حيث الظاهر، لكن جوهرها يثبت فسادها.

ثانيا؛ الفائدة الثانية تعليمية، إذ تسمح دراسة المغالطات ضبط حدود الملاءمة في الحجج، حيث يُعدُّ تجاوز هذه الحدود خروجا عن الصحة. وبناء عليه تصبح المقاربة البلاغية الحجاجية للخطابات ليست مجرد تفكيك لآليات حججها، ولكنها أيضا معالجة لسوء استخدامها وضبط لمجالات صحتها.

وهذه المغالطات قد ترتبط بالخطاب (اللوجوس) كما قد ترتبط بالذوات المشاركة في الخطاب؛ أي بالخطيب (الإيتوس) وبالمستمع (الباتوس).

I. المغالطات المرتبطة بالخطاب[1]

يجب التنبيه إلى أن كل الحجج العقلية التي سبق تقديمها من قبل، يمكنها

(1) يدخل في هذا الباب بعض الصور البلاغية التي تقوم على تقارب الدوال الذي يفيد تطابق المدلولات؛ بحيث يصبح التشابه الصوتي دليلا على تقارب المعاني؛ هذا الحجاج الذي يتلعب بالألفاظ معتمدا الترادف والمشترك اللفظي والاشتقاق والجناس اللفظي بأنواعه المختلفة يروم استخلاص نتيجة تتعلق بالأشياء؛ وهو ما يعتبر مغالطة. والواقع أن وصف هذا الحجاج بالمغالطة لا يلائم خطابات حجاجية

أن تستخدم استخداما خاطئا؛ فالمغالطة لا تكمن في الحجج في ذاتها، ولكن في استخداماتها. وسنعمل هنا على تقديم الاستخدامات المغالطة لبعض الحجج العقلية:

1. مغالطة بواسطة تعميم غير ملائم:

في عرضنا لحجة المثال وقفنا على المثال الآتي: «محمد سينجح لأنني أعرف شخصا درس نفس التخصص وحقق مسيرة موفقة». وهي الحجة التي بنيت على علاقة تشابه بين المثال والحالة المقصودة، تلك العلاقة المبنية على قاعدة عامة مضمرة تفيد أن اختيار هذا التخصص مثمر وعملي في الحياة المهنية. وإذا كان من حق المتكلم أن يحاجج بمثال ما، فإن المتلقي من حقه أيضا أن يناقض هذا المثال المضروب بمثال مضاد يرفض به القاعدة المضمرة المستقرأة من المثال المذكور: «أعرف شخصا اختار هذا التخصص وهو عاطل منذ سنوات». كما يمكنه الردّ بأن نجاح هذا الشخص في الالتحاق بمهنة ما يعود إلى كفاءته الشخصية وإلى تكوينات أخرى سبق أن تلقاها من قبل هي التي ساعدته. ويمكن التشكيك في صحة الفعل المذكور بالقول إن حصوله على وظيفة كان بسبب العلاقات التي تملكها عائلته وليس بسبب كفاءته. على هذا النحو أوضحت هذه المناقضة أن الأمثلة لا تكون مقنعة دائما، حتى وإن كان الحجاج بالمثال مشروعا ومقبولا.

2. مغالطة التعليل الخاطئ

وتقوم على البحث عن أي سبب ـ ولو كان خاطئا ـ لتفسير أزمة أو شر؛ فالاستدلال السببي يمكنه أن يقنع فقط بمنطقه الداخلي (علاقة مقبولة بين السبب والنتيجة). وللتعليل الخاطئ عدة وجوه عرضت لها المؤلفات الخاصة بنقد الحجاج.

3. مغالطة المصادرة على المطلوب

وتقوم هذه المغالطة على تقديم ما هو جدلي وغير متفق عليه، باعتباره أمرا حقيقيا مسلما به؛ أي فرض المقدمة باعتبارها نتيجة.

تتوخى التأثير في الوجدان من قبيل الشعارات السياسية والإعلانات التجارية. هذا النقد المعياري هو جزء من النقد المنطقي الذي يرفض استخدام الصور الأسلوبية والتأثيرات العاطفية في الحجاج.

4. مغالطات الخلط بين الخاص والعام

قد تتمثل هذه المغالطات إما في منح المجموع خصائص الأجزاء المكونة له، وإما في منح الجزء خصائص يمتلكها المجموع الذي ينتمي إليه هذا الجزء. إن «نقل الخاصية بين المجموع وأجزائه ليس ممكنا دائما؛ فالخصائص المطلقة والمستقلة عن البنية هي القابلة للانتقال فقط من المجموع إلى أجزائه أو العكس».[1]

5. مغالطات الوصل أو الفصل المتطرفين

إذا كان الحجاج يقوم أساسا على استثمار علاقات الوصل والفصل بشكل واسع ومتنوع، فإن هذه العلاقات عادة ما تتعرض إلى استخدامات متطرفة؛ فالوصل قد يؤدي إلى خلط أو ربط غير ضروري؛ فمغالطة الوصل تستفيد من تقارب عارض أو تشابه سطحي بين شيئين أو شخصين لتخلص إلى الإقرار بالتطابق بينهما. إنها تروم بشكل عام التقليل من قيمة فعل أو شخص عندما تصفهما بلفظ تحقيري؛ فوصف فعل قبيح بالجريمة وشخص متسلط بالفاشي، ليس الغرض منه سوى خلق التطابق بين الموصوف وبين الواقع الذي يحيل إليه الوصف، وهو واقع دال على البشاعة والفظاعة.

وقد يؤدي التمييز الصناعي إلى استخدام خاطئ لحجة فصل المفاهيم؛ فالتمييز بين المخدرات الثقيلة والخفيفة للإفلات من عقوبة الحبس نتيجة الاتجار في المخدرات، هو تمييز صناعي غير ناجع في هذا المقام، وإن كان مفيدا في مقامات أخرى مثل التمييز بينهما على أساس آثارهما على الصحة؛ فأحد الصنفين أشد خطورة من الآخر.

ويعد البرهان ذو الحدين dilemme ضربا من الحجاج المتعلق بهذه المغالطة، لأن المتكلم يرغم المخاطب الخصم على قبول القضية بأن يفرض عليه اختيارا لا يملك فيه سوى الإذعان والقبول. فليس هناك في الحقيقة تمييز أو فصل بالمعنى الحقيقي؛ فعندما يخير ديكتاتور شعبه بين التسليم بحكمه وبين انتظار الجحيم؛ فإنه لم يقم بفصل حقيقي بل بمغالطة وتمييز مصطنع.

---

(1) Bertrand Buffon, op, cit., P.266.

6. مغالطة طي الوقائع

في البلاغة المتطرفة يعمل الخطيب على إخفاء وقائع لا تخدم إيديولوجيته مثل النتائج الاقتصادية السلبية؛ في هذه البلاغة يفقد الواقع حقيقته خلف هيمنة الإيديولوجيا، لأن هدف الخطيب الديكتاتور ليس مراعاة الواقع بل إملاءه واختلاقه، وعندما يختفي الواقع خلف الإيديولوجيا، يفقد الحجاج مبرر وجوده ويصبح الخطاب غير قابل للاختبار.

7. مغالطة مرتبطة بتفنيد خطاب الخصم تفنيدا قائما على التجاهل والتحويل:

وتقوم هذه المغالطة على تفنيد شيء آخر غير الموضوع الذي يدور حوله النقاش؛ إنه لا يستهدف أطروحة الخصم، بقدر ما يستهدف موقفا اختلقه قصدا للعمل على رفضه، ويتم ذلك بعدة طرق منها؛ خلق خصم متخيَّل يتبنّى الفكرة المناقضة، ومنها الإحالة إلى رؤى المجموعة التي ينتمي إليها الخصم؛ فمادام اشتراكيا فهو ضد أرباب العمل، ومنها تأييد وجهة نظر ما بقوة لافتة توحي بأن الخصم يعارضها؛ مثال ذلك أن تتوجه إلى خصمك السياسي بالقول: «أنا شخصيا أرى أن الديموقراطية ينبغي أن تمنح الأولوية.».. وهي مغالطة تنطوي على الإيهام بأن الخصم ينكر هذه الأولوية.

وقد يتم التفنيد المغالط بتحريف أقوال الخصم، سواء بالاستشهاد بها خارج سياقها، أو باختزالها المفرط، أو بتمطيطها وحشوها بما سكت عنه، أو بالمبالغة فيها لتفنيدها بشكل أفضل، أو بالاقتصار على ذكر الحجج الضعيفة لخصمه، وغير ذلك من طرق التحريف.

وقد يحدث التفنيد المغالط بالتحويل؛ أي تحويل المناقشة نحو أقوال أخرى أو الخروج من المناقشة.

وقد تتعدد أشكال المغالطات المرتبطة بالخطاب، لكن علينا أن نظل على وعي بأن عديدا منها لا يعدُّ مغالطة إلا من منظور منطقي، لكنها ليست كذلك من منظور بلاغي يأخذ في الحسبان مقتضيات الحجاج في المقامات التواصلية التداولية.

II. المغالطات المرتبطة بالشخص

على الرغم من أن البلاغة الجديدة أكدت أن الحجاج يتحدّد في علاقته بالذوات المشاركة فيه؛ أي إن عملية الحجاج لا تنفصل عن شخص الخطيب، ولا عن شخص السّامع المنخرطين في الحوار؛ إلاّ أنّ هذا التصور، الذي دشّن مرحلة جديدة في النظر إلى الحجاج قاطعا مع تقليد فلسفي مجّد الحجاج العقلي على حساب كل ما له ارتباط بالذوات والأشخاص، سيصطدم من جديد مع هذا التصور العقلاني الذي ظهر هذه المرة في صيغة «منطق غير شكلي» مع شارل هامبلين (1970) Hamblin Charles الذي فتح من جديد دراسات الحجاج على التقليد المنطقي، بحيث يمكن القول إن كتابه «المغالطات» fallacies ليس سوى تحديث لما صنعه أرسطو في كتابه «التفنيدات السفسطائية»[1] والمناطقة على مرّ التاريخ الذين نظروا إلى هذه المغالطات باعتبارها أخطاء منطقية؛ وعلى هذا النحو لم ينجح هامبلين في تحرير دراسة المغالطات من سطوة المنطق، واعتبرت دراسته مقاربة «معيارية» أقصت عشرات من الحجج كان يمكن الترحيب بها واستيعابها لو نُظر إليها من منظور غير منطقي؛ منظور يعيد الاعتبار لحضور الأشخاص في اللغة، ولا يستبعد السياق التلفظي في تقييم الملفوظات، ولا يكتفي بالحجج القائمة على محتوى الأقوال والعلاقات المنطقية بينها في استقلال عن الذوات المشاركة في هذه الأقوال؛ منظور لا يحكِّم معيار الحجاج العلمي في الحجاج العملي الدائر في الخطابات العمومية، حيث يشكل جزءا من السياق التلفظي، لا يجوز تحليله خارج هذا السياق التفاعلي الذي يعتمد فيه على اعتبارات شخصية تتجاوز اللغة والعلاقات المنطقية بين الأشياء إلى المشاركين في الحوار؛ سواء أتعلق الأمر بخلقهم أم بسلوكهم أم بمواقفهم أم بأهوائهم.

وعلى الرغم من أن التفكير الذي انكب على رصد المغالطات أفرز قائمة طويلة من الحجج أغنت الجهاز الوصفي التحليلي للبلاغة ولنظريات الحجاج، كما أفرز نظرية تتجاوز وصف الحجاج إلى نقده؛ إلا أن عنايته بهذه الحجج كانت لأجل التخلص منها

(1) Emmanelle Danblon, La fonction persuasive : Anthropologie du discours rhétorique Origines et actualités, Armand colin, 2005.p.98.

وليس استيعابها، أو نقدها نقدا ملائما يراعي الفروق بين أنماط الحجاج؛ فنقد الحجاج ينبغي ممارسته بوعي يأخذ في الحسبان الفرق بين حجاج في نص عِلمي، وحجاج في نص عَمَلي يتوسل باللغة الطبيعية.

إن **الموقف المعياري المنطقي** الذي تمثله نظرية المغالطات بمقارباتها المختلفة، والتي تصنف الإيتوس والباطوس ضمن المغالطات والأخطاء التي تحدث في الحجاج؛ هو موقف يختزل الحجاج في اللوجوس؛ أي في الحجاج المبني على الشيء أو الموضوع، والذي تمثله العلاقات المنطقية التي تربط الموضوعات في الخطاب، مقصيا ما يمكن تسميته بالحجاج الذاتي القائم على الاعتبارات الشخصية والعاطفية؛ إنه الموقف الذي تمثله نظرية المغالطات التي أعادت ضبط النسق الحجاجي لكي يصبح منطقا للأشياء مقطوعا عن الذوات المتفاعلة؛ فالخطاب من منظور هذه النظرية لا يمكن أن يكون عقليا إلا بتخلصه من البعد العاطفي (الإيتوس والباطوس) الذي يعيق اكتساب الحقيقة ويفسد الحكم الجيد. لكن على الرغم من هذا الموقف الرافض لإقحام الذوات أو الأشخاص في الحجاج، فإنّ نظرية المغالطات تعدّ النظرية الحجاجية الوحيدة التي تهتم فعليا بالأهواء، حتى وإن كان هذا الاهتمام موجّها لأجل إدانتها وإقصائها من مجال التواصل[1].

جملة القول، إن الموقف الذي يدين استخدام العواطف في الحجاج ويروم إقصاءها من الخطاب الحجاجي العقلي باسم المغالطة العاطفية pathetic fallacy أو مغالطة استدعاء الأهواء fallacie ad passiones، وينكر على الخطيب إقحام ذاته وذات المخاطب في الخطاب الحجاجي، ينطوي على رؤية مناقضة للنظرية البلاغية القديمة التي أثبتت أولوية الأخلاق والعواطف في الخطاب العمومي ذي الغرض الاجتماعي السياسي[2]، بل ومضادة للبلاغة أو للغة باعتبارها حوارات تجري على ألسنة أفراد توجههم رغبات ومصالح ومخاوف وآمال وغيرها من الأهواء، ويتوخون التأثير في الآخر. لكن مع ذلك ينبغي أن نميز بين خطاب يخلق إطارا ملائما للحجاج

(1) Christian Plantin, Les bonnes raisons des émotions, op,cit.,p. 63.

(2) Ibid, p. 64.

ويبني توافقا مع المخاطب، بمراعاة آرائه ووجدانه، ويتعامل معه باعتباره كائنا واعيا يمتلك عقلا، وبين خطاب يسعى إلى خلق مستمع ملائم للاستغناء عن الحجاج؛ خطاب يطوّع مستمعيه لجعلهم يذعنون له بشكل آلي لا مجال فيه للتدبّر العقلي، بدل أن يطوّع ذاته ليحوز قبولهم. هذا الخطاب لا يقوم على مراعاة المخاطب، بقدر ما يقوم على خلقه أو تشكيله. ومثل هذا الخطاب هو الذي تنتج البلاغة المتطرفة في السياسة والدين والإشهار.

سنورد هنا بعض المغالطات التي ينزلق إليها الخطيب عندما يقحم في حجاجه الشخص سواء أكان متكلما أم مستمعا أو أي شخص يحيل إليه الخطاب؛ فالملفوظ لا ينفصل عن التلفظ؛ أي عن الذوات المشاركة في التلفظ من قائل ومقول له وأصوات مشاركة في القول.

1. مغالطات حجة السلطة وطريقة الكلام verecundiam

استخدام حجة السلطة ليس مغالطا في ذاته؛ فهي تقنية حجاجية من بين التقنيات الأخرى التي تحدثنا عنها ضمن صنف حجج التعايش التي تخاطب العقل، لكن هذا لا يمنع أن تستخدم على نحو خاطئ. فالمغالطة تكمن في السلطة التي نستدعيها وكيفية استدعائها، وليس في حجة السلطة في ذاتها. فلا يمكن أن نقر بصحة شيء ما اعتمادا على سلطة غير كافية لضمان هذه الصحة. وقد اقترح جون وودز ودوجلاس وولتون[1] خمسة شروط يتعين الالتزام بها في استخدام حجة السلطة:

1 ـ ينبغي أن يكون الاستشهاد بسلطة ما على نحو صحيح؛ فإجراءات الحذف والزيادة أو أي تبديل لا يُنبّه عليه يعد أمرا معيبا.

2 ـ ينبغي للسلطة أن تمتلك كفاءة مميزة في مجال محدد؛ فالحظوة التي يتمتع بها لا تنفع في جميع الأحوال.

3 ـ حكم الخبير ينبغي أن يتعلق بمجال اختصاصه الذي يملك فيه الكفاءة.

4 ـ ينبغي للسلطة أن تدعم حكمها بدليل أصيل وملائم وموضوعي يتعلق بالمجال موضوع التخاطب.

---

(1) نقلا عن بوفون، مرجع مذكور ص.192.

5 ـ يستحسن الاتفاق حول تقنية من تقنيات الإجماع للبتّ في الخلافات بين السلط المتساوية في الكفاءة.

ولنقض حجة سلطة ما نلجأ إلى حجة سلطة أخرى مغايرة، كما يمكننا أيضا الكشف عن عيوبها، ووضع اليد على تناقضاتها أو أخطائها السابقة. إن مناقضة حجة السلطة تخفي في الغالب الإحالة إلى سلط أخرى مضمرة يسعى الخصم إلى فرضها[1].

إن علينا أن نقر ـ في مجال الحجاج العملي ـ أن معظم الناس يذعنون لدعوى ما بسبب سلطة من يقدمها، وبسبب الطريقة التي تُقدَّم بها، وليس بسبب ما تنطوي عليه من حجج صلبة؛ فسلطة الخطيب في خلق الإذعان لا ينبغي إنكار وظيفتها الحجاجية، لأن إنكارها يعني إنكارا للبلاغة التي تقوم بالضرورة على الحجاج بالذوات (ذات الخطيب وذات المخاطب). بيد أن هناك حدودا لاستخدام الخطيب لسلطاته حتى لا يتحول إلى خطيب «مؤَلَّه» غايته تنويم المستمع، كما يحدث في خطابات الأنظمة الشمولية التي قامت على هدم مقومات البلاغة بمفهومها الإنساني؛ إذ يعمل الخطيب في هذه الخطابات على تمجيد الذات وتطويع الجماهير لخلق الانصهار بينه وبينهم؛ يحلّون فيه ويحلّ فيهم. نحن هنا بإزاء إيتوس متطرف يقوم على تأليه الخطيب؛ حيث يقوم جزء من سلطته على صفات نموذجية تجعل الجمهور ينصهر فيه؛ إنه يلجأ إلى الإغراء والتنويم معتمدا على صورته الممَجَّدة في نفوسهم؛ فهو عادة ما يقدم نفسه في صورة المنقذ والبطل الأسطوري، وفي الوقت نفسه يقدم نفسه باعتباره رجلا بسيطا من أبناء الشعب. ولا يكلّ عن ادعاء أنه مستهدف من قوى الشر، واضعا نفسه في موقع الدفاع الشرعي عن النفس. وقد يبلغ به التمجيد الذاتي إلى ادعاء أنه أداة في يد قوانين الطبيعة والتاريخ والناطق باسم قوى تتجاوزه.

وفي هذا السياق يشير برتراند بوفون[2] إلى أنه إذا كانت البلاغة تروم إقناع المستمع والحصول على تصديقه الواعي والمدبَّر للدعوى، فإن «البلاغة المتطرفة» في خطابة الأنظمة الشمولية تنزع إلى إلغاء هذا التدبُّر والتقييم من خلال الترسيخ المباشر للرسالة

(1) Ibid, op, cit.,p.193.

(2) Ibid,op , cit., P. 371 - 391.

في الأذهان. فالمخاطب لم يعد كما كان في البلاغة كائنا يملك عقلا، كما يملك وجدانا وأحاسيس، بل أصبح في البلاغة المتطرفة خاضعا لسلطة الخطيب المطلقة، يشكله وفق هواه.

إن الغاية القصوى للبلاغة المتطرفة هي إقصاء الإقناع؛ ليست هناك حاجة إلى الإقناع، عندما تنوب عنه التعليمات المقدمة لمستمع مهيءٍ سيكولوجيا للاستجابة العفوية. إن البلاغة المتطرفة تروم الإقناع الفوري أو التلازم بين القول والعمل. وفي الحالة القصوى يكفي إصدار الأمر فيتحقق الهدف دون دعاية أو خطاب. إن هذه البلاغة برهانها المطلق على العمل تخاطر بقتل المعنى وهدم البلاغة.

2. مغالطة استخدام الحجاج بالقوة ad baculum

لا يقوم هذا الضرب من الحجاج على الإقناع، بقدر ما يقوم على التخويف والتهديد بشتى الأشكال التي يمكنها أن توقع الخوف بالمخاطب المقصود؛ فالهدف الأساس إكراه الشخص على إنجاز عمل ما بتهديده بالتصفية الجسدية أو بضرب قوته الشرائية أو بحرمانه من الترقية أو من النجاح في الامتحان وغير ذلك. ويعد «البرهان ذو الحدين» dilemme إحدى التقنيات الحجاجية التي تستخدم القوة لأنها تجبر المخاطب على الاختيار بين أمرين مرفوضين. بيد أن الحجاج بالقوة ليس مغالطا في كل المقامات؛ فنحن عادة ما نضطلع بتخويف التلاميذ والطلبة من عواقب التكاسل بالرسوب في الامتحانات أو الحصول على درجة لا تخول لهم استكمال دراساتهم العليا أو المشاركة في مباريات التوظيف. ونرى في هذا الضرب من الحجاج أفضل وسيلة لإقناعهم بضرورة الاهتمام بمراجعة دروسهم.

3. مغالطة الحجاج باستخدام جهل المستمع ad ignorantim

يستند الخطيب في إثبات فرضيته إلى جهل المخاطب وعدم قدرته على تفنيد صحتها؛ أي مادام المخاطب لا يملك حجة ضد هذه الفرضية فهي فرضية صحيحة؛ ويكمن الخطأ هنا في أن الجهل بالحجج المفندة لفرضية ما، لا يقوم دليلا على صحتها. وفي الجهة المقابلة يرفض الخطيب فرضية ما لأنه لا توجد حجج تؤيدها؛

ويكمن الخطأ هنا في أن افتقارنا للحجج المؤكدة للفرضية لا ينبغي أن يلغيها بأي وجه من الوجوه؛ ولا يعني عدم إثبات التهمة على مرتكب الجريمة، أنه بريء حتى وإن كان ذلك صحيحا من الناحية القانونية.

4. حجة آد هومنيم (أو الحجاج بالهجوم على الشخص)

نلجأ في الحجاج أحيانا إلى استثمار العلاقة بين الشخص وبين العمل أو القول لأجل تبخيس أحدهما في ضوء هذه العلاقة؛ فقد يعمد المحاج إلى الطعن في العمل أو في القول لأنهما صادران من شخص غير مقبول، أو شخص ذي خصائص سلبية ترجع إلى شخصيته أو إلى تناقض في أقواله أو تناقض بين أقواله وأفعاله أو بين أقواله ومعتقداته أو بين معتقداته وممارساته؛ شخص يفتقد إلى الثقة التي يمكنها أن تسنده في إقناع السامعين بدعاواه.

إن المفهوم السائد والمتفق عليه بشكل عام لحجة آدهومنيم هو مناقضة رأي أو دعوى بمهاجمة صاحبها وليس بنقدها في ذاتها. وتحدث المغالطة كلما كان نقد الشخص غير مسوِّغ لرفض دعواه. ولهذه المغالطة عدة أشكال.

اقترح جيل غوتيي تحديدا استوعب فيه كل أشكال هذه الحجة المغالطة؛ بما في ذلك أنماطها التي تشكلت بها في نوع مخصوص من الخطابات هو الخطاب السياسي. وسنعمد في عرض تصنيفه، إلى ضمّ بعض الأنماط الخاصة بحجة آد هومنيم في الخطاب السياسي، إلى الأشكال العامة المقترحة، بناء على أن هذه الأنماط تندرج في أحد هذه الأشكال الثلاثة:

1.4 حجة آد هومنيم المنطقية

وترتكز هذه الحجة المغالطة على مهاجمة الشخص بناء على التناقض الموجود بين تأييده لموقف وبين رفضه لنتائجه؛ أي بين قبوله المقدمات وبين رفضه النتائج المترتبة عليها. هذا الضرب من الحجاج يقوم على وضع المتكلم في تناقض مع نفسه. بيد أن جيل غوتيي يدعو إلى توسيع دائرة التناقضات المنطقية وعدم حصرها في العلاقة بين المقدمات والنتائج؛ من ذلك تناقض المتكلم بين قضيتين أو موقفين

(فكرتين أو وجهتي نظر) يسندهما معا. وينبهنا الباحث إلى أن التناقض المنطقي لا يصير دالاً على حجة آدهومنيم إلا عندما يرد في كلام متكلم ما؛ في هذه الحال تقضي هذه الحجة بوضع المتكلم في تناقض مع نفسه؛ أي تحميله بشكل من الأشكال عبء هذا التناقض.

وفي إطار هذا الشكل يدرج الباحث حجة اصطلح عليها بحجة «مؤشر اتجاه الريح» L'argument de la girouette، وتقوم على مؤاخذة شخص أو خصم سياسي لأنه لم يثبت على رأي واحد وغيّر رأيه السابق (قد يغير سياسته العامة أو يغير انتماءه السياسي على سبيل المثال). بيد أن مطالبة السياسي بالتماسك المنطقي في الرأي يبدو معيارا غريبا عن السياسة التي تعد ممارسة خاضعة للزمن وتغير الظروف، لا يمكن تجريدها من جريانها الزمني؛ فمن الطبيعي في هذا المجال أن يغير السياسي رأيه وأن يواكب التغيرات التي يفرضها الواقع عليه. بل حتى في المجال الاجتماعي والثقافي يبدو من الطبيعي ألا يثبت الإنسان على فكرة أو موقف. وهنا مكمن المغالطة في هذه الحجة.

إن تقييم الخصم السياسي أو المتكلم في أي نشاط إنساني على أساس هذه الحجة المنطقية أمرٌ لا تسوّغه طبيعة الممارسة السياسية أو الاجتماعية؛ أو بتعبير آخر إن التناقض في المواقف في المجالات العملية لا ينبغي أن يخضع لتقييم منطقي، بل لتقييم بلاغي يرتبط بحالات خاصة.

2.4 حجة آد هومنيم الظرفية.

هي الحجة التي تهاجم شخصا بناء على تناقض قائم بين قوله وفعله، أو بين موقفه الذي أعلنه وبين سمة في شخصيته أو سلوكه. إن التناقض هنا ليس أساسه منطقيا، كما هو الحال في التناقض بين الأقوال، ولكنه ذو طبيعة تداولية مباشرة ينظر إلى علاقة القول بظروف التلفظ؛ حيث يحضر الشخص في هذه الحجة بشكل أكثر وضوحا من خلال سلوكه أو سمة في خلقه.فالمحاج يروم مهاجمة فكرة بتقويض مصداقية صاحبها ووضعه في تناقض مع نفسه؛ «تروم هذه الحجة إضعاف وجهة نظر الخصم بالتأكيد على أن سلوكه ليس ناجما عن وجهة نظره هذه». هذه الحجة تدعى أحيانا «أنت كذلك» Tu quoque التي حددها بعضهم بأنها تعني: «بالنظر إلى من يتكلم».

فالمثال الشهير الذي يردّ فيه القناصون على المتهمين لهم بالوحشية والقسوة، بأنهم هم أيضا يستهلكون لحوم الحيوانات، يصدق على هذا الشكل الحجاجي الذي يهاجم فيه القناصون فكرة خصومهم بناء على سمة في شخصيتهم وسلوكهم؛ فنقض الفكرة كان بناء على سمات القائلين بها؛ فهم لا يحظون بمصداقية تؤهلهم للاعتراض، مادام سلوكهم (أكل اللحوم) لم يكن ناجما عن وجهة نظرهم التي عبروا عنها في اعتراضهم على القناصين.

وفي هذا الصنف يدرج جيل غوتيي مجموعة من حجج آدهومنيم السياسية؛ منها حجة «المنافق» L'argument de tartuffe وترتكز على مؤاخذة المتكلم على تبني سلوك لا يتسق مع خطابه؛ أي التناقض بين القول والعمل وبين السلوك والخطاب. ومن الحجج الظرفية السياسية حجة «الرجل القش»[1] L'argument de l'homme de paille؛ وهي إجراء حجاجي يرتكز على إبراز الخصم السياسي في موقف هش ليس هو موقفه الحقيقي. فلما كانت إحدى استراتيجيات الخطاب السياسي تقوم على تحقير وجهة نظر الخصم؛ فإن من الإجراءات التي تسهم في تحقيق هذه الاستراتيجية، إساءة تأويل خطاب الخصم؛ إما باختزال موقفه على نحو يصبح أكثر عُرضة للنقد، وإما بربطه برمز مقيت يفضي إلى تحقيره. ومن تجليات هذه الحجة أيضا ربط سياسي أو فكرة لهما تقديرهما الخاصان بسياسي أو فكرة مثيرين للجدل، أو ربط سياسي أو موقف معتدلين بآخرين متطرفين.

والحجة الأخيرة في هذا الصنف من حجة آدهومنيم الظرفية «حجة الذنب بالاقتران» وترتكز على التقليل من قيمة الخصم بتحميله مسؤولية فعل من المفترض أنه مذموم اقترفه شخص آخر مقيت نعمل على ربطه به؛ فالغض من القيمة السياسية المحترمة للخصم تقتضي في هذا السياق ربطه بمذهب أو إيديولوجية أو تنظيم حزبي أكثر عرضة للنقد.

(1) Gilles Gauthier, L'argumentation périphérique dns la communication politique, op, cit., p.178.

3.4 حجة آد هومنيم الشخصية

إذا كان الهجوم على الشخص في الحجتين المنطقية والظرفية وسيلة لنقض دعواه، فإنه في الحجة الشخصية هدف في ذاته[1] على الأقل ظاهريا؛ إنه هجوم مباشر على شخص المتكلم وسلوكه بغض النظر عن الدعوى التي يدافع عنها، لكن هذا الطعن في مصداقية الشخص وتبخيسه والشك في شرفه وكفاءاته وإدانة طبائعه أو إيديولوجيته[2] وإن كان في الظاهر لا يستند إلى تفسير يوضح العلاقة بين هذه السمات السلبية في الشخص، وبين الدعوى التي يدافع عنها كما هو الحال في الحجتين السابقتين، إلا أنها علاقة متضمنة في هذا الطعن؛ فعندما يُنعت خصم سياسي بأنه غير كفء، فإن السامع يدرك ضمنيا أن انعدام الكفاءة سمة غير ملائمة للعمل السياسي. ولأجل ذلك يرى جيل غوتيي أن بعض الحجج التي تبدو أنها شخصية، ليست في الواقع سوى أشكال مختزلة لحجتي آدهومنيم المنطقية أو الظرفية. وعندما تفتقد هذه الحجة إلى التبرير فإنها تصبح ضربا من العنف والشطط في استخدام الخطاب؛ وهنا تثار مسألة تقييم هذه الحجة وغيرها من أشكال وأنماط حجة آد هومنيم.

كيف نقيِّم حجة آد هومنيم؟

خضعت حجة آدهومنيم بشكل عام لمختلف ضروب التقييم التي خضعت لها مجموعة ضخمة من الحجج التي وصفت بالمغالطات:

. التقييم المنطقي

يقتضي تحكيم المعيار المنطقي في مقاربة حجة آدهومنيم القول بأنها حجة غير سليمة تفتقر إلى التماسك المنطقي؛ فالحجة المعروفة بحجة «القناصين» التي يردّ فيها القناص على من اتهمه بقتل الحيوانات، بأنّه هو أيضا يأكل لحومها، تعدّ في تحليل غوفيي (1988) Gauvier وكوبي (1978) Copi مغالطة لأنه لا توجد علاقة منطقية بين أكل لحوم الحيوانات وبين سلوك وحشي تجاهها؛ ومن ثم لا يوجد تعارض بين

(1) Ibid, pp.175 - 176.

(2) Bertrand Buffon, op, cit.,p.293.

قول الخصم (الاعتراض على قتل الحيوانات) وبين فعله (أكل لحوم الحيوانات). بينما يرى آخرون مثل كرجان وكوربورث Cragan et Curbirth (1984) أن هناك حجج آدهومنيم مقبولة لأنها تحترم معيار التماسك المنطقي وأخرى غير مقبولة لأنها لا تحترم هذا المعيار؛ فمن الملاءمة المنطقية الاعتراض على مرشح سياسي بحجة عدم كفاءته، لوجود علاقة بين هذه الصفة وبين منحه الثقة بقيادة الشعب. بيد أن معظم الباحثين يرون أن هذه الحجة لا ينبغي إخضاعها لتقييم منطقي.

التقييم التداولي ـ الجدلي

اهتم الاتجاه التداولي ـ الجدلي[1] بحجة آدهومنيم وغيرها من الحجج المغالطة في سياق اهتمامه بأخلاقية النقاش، أو القواعد التي تكفل نجاح النقاش وحلّ الخلاف بين المتحاورين؛ بحيث ينظر إلى الحجة المغالطة باعتبارها خرقا لقاعدة من تلك القواعد، تمنع حلّ النزاع، وبناء عليه تعمل على إفشال التواصل؛ فحجة آدهومنيم حجة مغالطة يخرق بوساطتها المتلفظ إحدى «القواعد المتعلقة بنقاشات تسعى إلى حلّ خلاف في الرأي بين طرفين»، وذلك بالسعي على سبيل المثال إلى إزعاجه بمنعه من التعبير عن وجهة نظره في الموضوع. فلما كان الحجاج في تصور هذه النظرية آلية لحلّ الخلافات في نقاش قائم على التعاون، فإن حجة آدهومنيم تعمل على خرق معيار المناقشة العقلية بتبخيس موقف المحاور ومنعه من إثبات مواقفه وتقديم حججه.

وكما قلنا سابقا، فإن هذا التقييم لحجة آد هومنيم ولغيرها من الحجج المغالطة، هو تقييم جدلي لا يراعي الاختلافات بين أنماط متعددة من الحجاج، كما لا يراعي طبيعة التواصل العمومي الذي لا يخضع بالضرورة لقواعد النقاش العقلي المثالي الذي اتخذه هذا الاتجاه مقياسا لتقييم المناقشات الحجاجية المختلفة.

التقييم الأخلاقي

يرى جيل غوتيي أن ارتباط حجة آدهومنيم بإيحاءات سلبية؛ باعتبار أنها شكل

---

(1) فرانز فان إيمرن وروب غروتندورست، نظرية نسقية في الحجاج: المقاربة الذريعية ـ الجدلية، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2016، ص.206 ـ 208.

حجاجي غير مرغوب فيه، أو إجراء حجاجي وخِطابي غير صحيح أو أعوج، جعل دراستها تتمحور حول سؤال محدد: هل هي مغالطة في جميع الأحوال أم إنها لا تعدم فوائد؟

ما كان لهذا السؤال أن يثار بهذه الصيغة لولا وجود سياقات تلفظية تجعل استخدام هذا الشكل الحجاجي مقبولا بل ومطلوبا، وبذلك انتقل التعامل مع حجة آدهومنيم من موقف الإدانة والإقصاء الجاهزين، إلى موقف التقييم وفق شروط تداولية تراعي السياق التلفظي الذي تستخدم فيه. فالخطاب السياسي الذي يقوم على الاختيار بين الأشخاص الذين ستوكل لهم أمور تدبير شؤون الناس، وعلى تنازع الخطابات المتعارضة أو المواجهة بين وجهات نظر متنافسة، لا يقتصر فيه الخطيب السياسي على تأكيد أفكاره أو تثمينها على حساب أفكار خصومه، بل إنه يسعى إلى الظفر بهذه المواجهة، ولأجل ذلك يلجأ عادة إلى أشكال وإجراءات حجاجية تتعلق بهذا السياق الصراعي والسجالي؛ ومنها الشكل الحجاجي الذي ينزع فيه المتكلم إلى التهوين من قيمة الخصم ومهاجمته لنزع الثقة عنه؛ بيد أنه يظل هجوما مقيّدا بشروط تداولية حدّدها جيل غوتييه[1] في ثلاثة معايير:

ـ **معيار الصدق**؛ يفترض هذا المعيار أن تكون المواقف والأفعال والأقوال المتناقضة التي أسندت للشخص قد صدرت عنه بالفعل؛ أي أن تكون ملفوظات الحجة صحيحة من جهة إسنادها للشخص الذي وقعت مهاجمته؛ فعندما نهاجم شخصا بأنه يحرِّم قنص الحيوانات مع أنه يبيح لنفسه أكل لحومها، ينبغي أن تكون نسبة القول والفعل إليه صحيحة لكي تكتسب الحجة شرعيتها الأخلاقية؛ حيث يفترض التسويغ الأخلاقي لهذه الحجة أن يكون هذا الشخص قد حرّم بالفعل القنص وأنه بالفعل من آكلي اللحوم، ولا يجوز أخلاقيا مؤاخذة شخص على تناقض أقواله وأفعاله إذا لم تكن بالفعل صادرة عنه. بيد أن هذا المعيار لا يصدق بكل صرامته على «حجة آدهومنيم الشخصية» لأنها تخضع لحكم قيمة أكثر مما تخضع لحكم وجود؛ فأن ننعت خصما بأنه «غير شريف» هو حكم ذاتي أكثر منه حكما يستند إلى الصحة والخطأ؛ ولأجل

(1) Gilles Gauthier, L'argument ad hominem politique est _ il moral ?, op, cit.,

ذلك كان تقييم هذه الحجة يقتضي معيارا آخر يصدق أيضا على الشكلين الحجاجيين الآخرين، وهو معيار التبرير.

ـ **معيار التبرير**؛ لكي تكون حجج آدهومنيم مقبولة أخلاقيا، ينبغي أن تخضع بالقوة أو الفعل لاستدلال يدعمها؛ فعدم القدرة على تبريرها يجعلها لا أخلاقية. في حجة آدهومنيم الشخصية يجب إثبات العيب الذي ننسبه إلى الشخص الذي نهاجمه؛ فقولنا عنه إنه «غير شريف» أو «غير كفء» يقتضي منا القدرة على تبرير هاتين الصفتين السلبيتين ودعمهما بأدلة تثبتهما.

ـ **معيار الملاءمة**؛ ويقتضي استخدام هذه الحجة أن تكون هناك علاقة بين الهجوم على الشخص وموضوع الهجوم؛ فمهاجمة شخص ينبغي أن تقوم على صفات سلبية ملائمة للموضوع؛ ففي حالة الخطاب السياسي، يكون من الملاءمة مهاجمة الشخص بناء على صفات ذات علاقة وثيقة بالممارسة السياسية، مثل الكفاءة والشرف والمسؤولية والتضامن وغيرها من الصفات المؤثرة في العمل السياسي، بينما يكون من غير الملاءمة مهاجمته على أساس عرقي وديني وجنسي (ذكر أو أنثى) وغيرها من الصفات غير المؤثرة في العمل السياسي؛ إن بناء الهجوم على مثل هذه الصفات غير المرتبطة بالعمل السياسي يفضي إلى تجريد حجة آدهومنيم الشخصية من أي مسوغ أخلاقي.

إن حجة آدهومنيم بأنماطها وأنواعها المختلفة[1]، تُقبل عندما تكون صحيحة مدعمة بوقائع تثبت بأننا بالفعل بصدد شخص يصدق عليه ما يتسم به من سمات تغضّ من إيتوسه، أو تقبل عندما يسوِّغها الخطيب بحجج ومعطيات، أو عندما يكون استخدامها ملائما للموضوع؛ أي أن يكون الهجوم على الخصم متعلقا بالصفات التي تلائم موضوع الهجوم، فإذا كان الخصم ينتمي إلى المجال السياسي فينبغي توجيه الهجوم نحو الصفات المتعلقة بالمحتوى السياسي وما له علاقة بالممارسة السياسية.

إن إثارة جيل غوتيي لهذه المعايير في تقييم حجج آدهومنيم في الخطاب السياسي

(1) وفق جيل غوتيي فإن هناك ثلاثة أنماط من الحجة المتعلقة بالشخص: حجة منطقية تتعلق بتناقض أقوال الشخص، وظرفية تتعلق بتناقض أقواله وسلوكه، وشخصية تتعلق بالتقريع الشخصي.

(وخاصة المناظرات المتلفزة) انطلقت من تقديره للخطاب السياسي باعتباره ممارسة فعلية؛ ففي نظره لا يجب الخضوع التام لهذه الحجة بدعوى أن السياسة والسياسيين شرّ لابد منه، كما لا يجب التصدّي الكامل لها بدعوى أمْثَلَة العمل السياسي؛ فهذان الموقفان يتعارضان مع الطبيعة الفعلية للممارسة السياسية. ولأجل فهم واقعي للعمل السياسي، اقترح التمييز بين حجج آدهومنيم أخلاقية وأخرى غير أخلاقية. كما سبق لألان برنتون التمييز بين حجة جيدة وحجة رديئة، رافضا اعتبار حجة آدهومنيم مغالطة بناء على تقييم بلاغي.

التقييم البلاغي

يقوم التقييم البلاغي لحجة آدهومنيم وللحجج الأخرى التي وصفت بالمغالطة، على النظر إليها باعتبارها ظواهر بلاغية ينبغي معالجتها في سياقاتها الخاصة؛ أي في علاقتها بسامع وإطار تفاعلي خاصين؛ لأن الخطابة (أو البلاغة بوصفها ملكة إنتاج الخطابات)، كما لاحظ ميكاييل ليف «هي ملكة الانتباه في كل حالة من الحالات إلى وسائل الإقناع المتاحة»؛[1] ولأجل ذلك يقتضي المنظور البلاغي التعامل مع الظواهر الخَطابية (البلاغية) باعتبارها جزءا من حالات خاصة تتفاعل فيها عدة عوامل.

وعلى الرغم من أن نظرية برلمان الحجاجية ذات أساس بلاغي بشكل عام، فإنها لا تسعف المنشغلين بالتحليل البلاغي الحجاجي للخطابات، بعُدّة من الأدوات والإجراءات لمقاربة الحجاج المرتبط بالشخص (بل وغيره من الضروب الأخرى) في نصوص معينة؛ فقد سعى برلمان، في سياق ردّه الاعتبار لهذا الضرب من الحجاج، إلى معالجة بعض الحجج التي أدانها العقلانيون، في إطار نظريته الحجاجية القائمة على أن وظيفة الحجاج إيقاع التصديق وليس بناء الحقيقة. لكن معالجته ظلت نظرية وتجريدية لم تفحص هذا الحجاج في استخداماته العملية. فعلى الرغم من أنه آثر تسمية نظريته الحجاجية بالبلاغة الجديدة، وعلى الرغم من بنائه لهذه النظرية على أساس بلاغي؛ أي باعتماد فكرة السامع، باعتبارها المبدأ الأساس في البلاغة القديمة، إلاّ أنّ مقاربته للحجاج لم تكن معنية بتحليل حركة الحجج أو إنجازها التام في سياقاتها

(1) نقلا عن فرانز فان إيمرن وروب غروتندورست، مرجع مذكور، ص. 61.

التواصلية الفعلية، بقدر ما كانت معنية بتحليل بنيات الحجاج وخططه المجردة عن المقامات الفعلية التي تتشكّل فيها، على نحو ما أقرّ برلمان بنفسه.

لقد سعى ألان برنتون (1985) إلى اقتراح معالجة بلاغية لحجة آدهومنيم، تخرجها من إطار اللوجوس إلى إطار الإيتوس؛ إنها بالنسبة إليه ظاهرة بلاغية أكثر منها ظاهرة منطقية؛ فالنظرية البلاغية تمنحنا نظرة أوسع إلى الحجاج، نظرة لا تركز بشكل ضيق على العلاقات بين المقدمات والنتائج أو اللوجوس كما تفعل النظرة المنطقية، بل نظرة تعتمد البلاغة أساسا لحلّ هذه الظاهرة وغيرها من الظواهر التي تنعت بالمغالطة، معتبرا أنها تحدث عادة في سياقات مرتبطة بالعمل، أكثر مما تحدث في السياقات المنطقية المرتبطة بالاعتقاد[1]؛ وبناء على هذا الفهم يقترح برنتون معالجة آدهومنيم وفهم بنيتها على أساس مفهوم الإيتوس البلاغي؛ أي إنه سعى إلى حلّ معضلة هذه الحجة على أساس أن البلاغة القائمة على التأثير العملي لا يمكنها أن تستغني عن حضور الشخص؛ وانطلاقا من هذا الفهم حازت آدهومنيم مكانا لها في الحجاج، وخاصة الحجاج المرتبط بأسئلة الممارسة والعمل. من هنا يرى هذا الباحث أن السياقات الملائمة لاستخدام هذه الحجة واعتبارها أحد الأشكال الحجاجية المقبولة، هي السياقات العمومية المماثلة لسياقات الخطابة الكلاسيكية[2]، وخاصة الخطابة المشورية التي تعنى بأمور السياسة والتأثير العملي.

إن استحضار المفهوم العملي للبلاغة وما تقتضيه من حجاج خاص، يعدّ سببا مقنعا لإعادة النظر في آدهومنيم من منظور مختلف يأخذ في الاعتبار أن البلاغيين الكلاسيكيين ارتكزوا في فهمهم للبلاغة على مفهوم العمل أكثر من ارتكازهم على مفهوم الاعتقاد؛ إنهم «يرون أن ممارسة البلاغة في أحسن أحوالها، هي وسيلة لمعالجة المشكلات العملية والسياسية، وحلّ الأمور المفتقرة إلى القرار في المجال العمومي. على هذا النحو، فإن البلاغة ليست مجرد اكتشاف وتطويع وسائل الإقناع؛ ولكنها، في أحسن أحوالها، منهج لصناعة القرارات العملية وتشكيل السياسات، وخاصة ما ارتبط منها بالشؤون العمومية.

(1) Alain Brinton, Arhetorical View of the ad hominem, op, cit.,pp. 50 - 54.

(2) Ibid, pp. 54 - 55.

فالخطيب ليس بالأحرى هو من يدبّر القوى المختلفة لحمل السامعين على الاعتقاد، ولكنه ذلك الشخص الذي أوتي الحكمة في تداول الأمور العملية».[1]

هذا المنظور القائم على تصور البلاغة باعتبارها عملا، فسح المجال لأشكال حجاجية يُنظر إليها عادة بارتياب إن لم تتعرض للإقصاء من مجال البلاغة كلية؛ من هذه الأشكال الإيتوس ونظيره السلبي آد هومنيم؛ فالبلاغة الكلاسيكية تحدثت عن الخطيب الحقيقي باعتباره قائدا سياسيا يتصف بالحكمة والمعرفة، ويجسد الإيتوس (الأخلاق) العام للمجتمع؛ إنه الشخص الذي نثق في قدرته على التعبير عن قيمنا المشتركة، ويتحدث باسمنا؛ إنه التصور الأساس للخطيب المثالي والإيتوس البلاغي[2]. وعندما يخفق الخطيب القائد في تمثيل إيتوس مجتمعه، فإن مصداقيته باعتباره لسان حال مجتمعه، تصبح عُرضة للتساؤل. ولعل الطريق الأنسب لمواجهته، هي الاهتمام بالوقائع الشخصية المتعلقة بخلفيته وسلوكه السابق وولاءاته وحوافزه؛ إنه، بتعبير آخر، يصبح هدفا مشروعا لآدهومنيم[3].

في إطار هذا التصور العملي للبلاغة تغدو آدهومنيم أو الهجوم على أخلاق الآخر شكلا حجاجيا مطلوبا، ولكنه لا يكون جيدا في جميع الحالات؛ وبذلك اعترض برينتون على التصورات التي اعتبرت هذا الشكل الحجاجي ضربا من المغالطة والشطط في الحجاج. فالتقييم البلاغي لهذه الحجة يقتضي النظر إليها في السياق الخاص الذي تُستخدم فيه؛ فإما أن تُستخدم على نحو جيد، أو تستخدم بشكل رديء. وهنا يجب الإلحاح على أن من «خصوصية البلاغة في تقابلها مع المنطق، أنها تقتضي الاهتمام بالحالات الخاصة»[4].

خلاصة تحليل برينتون أن آدهومنيم ـ كما استنتجت روث أموسي[5] ـ حجة مقبولة تماما بشرط أن تدعمها وقائع تثبت أن المتكلم ليس له السلطة الأخلاقية المطلوبة في

(1) Ibid, p. 54.

(2) Ibid,p. 55.

(3) Ibid.

(4) Ibid, p.56.

(5) Ruth Amossy, L'argumentation dans le discours,op, cit., pp. 131 - 132.

الموضوع، أو إن إيتوسه ناقص. إن الملاءمة الإيتوسية، عكس الملاءمة المنطقية، لا يمكن إقامتها إلا في سياق حالة خاصة؛ ولأجل ذلك دعا برينتون إلى ضرورة تقييم هذه الحجة في سياق حجاجي أوسع، يأخذ في الاعتبار جملة من ظروف القول وشروطه الاجتماعية والثقافية والتناصية. وهو المنظور الذي ستتبناه روث أموسي في تعاملها مع هذه الحجة؛ إذ تقرّ أن مقاربتها ليست معيارية تروم إدانة ثغرات الاستدلال. ويعد ميكاييل ليف من البلاغيين الذين ساروا على هذا النهج في تصوره لحجة آدهومنيم باعتبارها الوجه الآخر للإيتوس؛ فقد عمد في تحليله لمناظرة سياسية بين بوش وكيري[1] إلى تحليل حجج آدهومنيم في ارتباط وثيق بالإيتوس؛ فكل من المتناظرين سعى إلى بناء صورة إيجابية لذاته معتمدا في الوقت نفسه بناء صورة سلبية لخصمه.

خلاصة القول في هذا الباب ما أورده كريستيان بلانتان في معجمه[2]، منتقدا النظريات التي أفضى بها تصورها المنطقي للحجاج إلى إقصاء البلاغة وهو ما اعتبره الباحث إقصاء للغة الطبيعية؛ فتحت عنوان فرعي: «حجاج من دون بلاغة، وإذن من دون لغة؟» كتب يقول:

«نسعى أحيانا إلى أن نجرد حجاجا خالصا من أي بلاغة، وذلك بتحييد التجليات أو التطويعات المتعلقة بالذوات المشاركة في التخاطب (الإيتوس والباتوس)، وبتحييد كذلك السمات المكانية ـ الزمانية الخاصة بالتلفظ والتفاعل بشكل عام. وفي الحالة القصوى يُنظر إلى القول الحجاجي باعتباره عملية عقلية خالصة، لا تستند إلى اللغة الطبيعية بقدر ما تستند إلى ضرب من اللغة توصف ببساطة بأنها «منطقية».

فإلى أي حد يعد هذا التوجه متوافقا مع القصد الذي تعلنه جميع نظريات الحجاج، بأنها تقول ما يعد جوهريا حول الخطاب العادي؛ حيث الحجاج يوجد دائما في ارتباط بمقام حي يتكون من ذوات حاملة للمصالح والأهواء والقيم.

(1) **Michael Leff**, «L'argument ad hominem dans les débats présidentiels Buch/Kerry », *Argumentation et Analyse du Discours* {En ligne}, 6 | 2011, mis en ligne le 15 avrile 2011, Consulté le 13 mai 2015. URL : http://aad.revues.org/1068.

(2) Dictionnair de l'argumentation, Dictionnair de l'argumentation, Une introduction aux études d'argumentation, ENS éditions, 2016, pp. 522 - 523

ولكن الخطر في النهاية هو الذي يحدق بالوجوه الأسلوبية ـ هل هي زخارف مغالطة أم أنها أدوات تشكل دلالية الخطاب؟ ـ ويحدق بالسياق التواصلي: هل تشكل الوجوه الأسلوبية «مستوى» يتراكب فوق المستوى العرفاني الخالص، ويشوهه، أم إنها منصهرة في جميع عمليات بناء الملفوظ؟».

الفصل الخامس

نحو مقاربة بلاغية حجاجية لنص سياسي قديم

الرسائل المتبادلة بين الحسن بن علي ومعاوية بن أبي سفيان[1]

تقديم

من وظائف البلاغة منذ القدم التفاوض حول إرساء قيم العدل والفائدة والجمال في المجتمع، تفاوض يستبدل الخطاب بالعنف، وقد يوظف الخطاب والبلاغة لأجل ممارسة العنف في حالة تسويغ القتال والحروب. ولأجل ذلك كانت البلاغة هي فن الإقناع الذي يتحقق بعدة وسائل (اللوجوس والإيتوس والباطوس).

ومن مبادئ التحليل البلاغي الحجاجي التساؤل عن علل اختيار هذا الملفوظ دون آخر، وتقتضي الإجابة التساؤل عن مقام الخطاب وعن المخاطَب والمخاطَبين الذين يتوجّه إليهم، وعن الخطيب، وعن زمن الخطاب، وغاياته، وغير ذلك من الأسئلة التي تؤكد أن هذا الضرب من التحليل يؤول الخطاب في سياق تواصلي حجاجي.

وعلى الرغم من أن التحليل البلاغي لا يفصل إجرائيا بين وسائل الخطاب التي يقوم بها الإقناع، إلا أن الخطابات لا تجري على منوال واحد في استثمار هذه الوسائل؛ لأجل ذلك يغلب على بعضها استخدام هذه الوسيلة على أخرى، دون أن يعني ذلك إمكانية تصورها مفصولة عن بعضها بعض؛ فإذا كان «الإيتوس» وسيلة حجاجية مهيمنة في الخطاب السياسي على جهة العموم، فإن محلل الإيتوس في هذا الخطاب لا يمكنه أن يزعم أنّه سيتجه رأسا إلى الإيتوس، مزيلا عن طريقه كل ما له صلة بالوسيلتين

(1) أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

الأخريين اللتين تعتمدهما الخطابات البليغة في بناء غرضها الإقناعي؛ أي اللوجوس والباطوس، لأن الإيتوس لا يمكنه أن يقوم من دونهما، كما سيكشف التحليل.

بيد أن المحلل البلاغي يملك حرية اختيار الوسيلة التي سيتدبّرها في النص وفق الغاية التي يتوخاها من تحليله، وإن كانت هذه الحرية مقيدة بالنص نفسه، وخاصة إذا كانت غاية التحليل ليست علمية أو تعليمية، بل غاية تفسيرية وتأويلية. وغايتنا نحن تحليل النص تحليلا بلاغيا يبرز مظاهر استثمار الخطباء السياسيين لاستراتيجية الحجاج بصورهم الذاتية، هذا الاستثمار الذي تقتضيه طبيعة الخطاب السياسي في كل الثقافات والأمم.

I.بلاغة الأهواء في بناء صورة الذات في رسالة الحسن

تقوم بلاغة رسالة الحسن في الأساس على إثارة أهواء المخاطَب سواء أكان هذا المخاطَب هو خصمه السياسي معاوية بن أبي سفيان الذي وجّه إليه رسالته أم كان هو قارئ الرسالة الضمني الذي لم يغب عن بال المرسل (وهو أي قارئ مسلم) وينبغي استثمار هذه الازدواجية على مستوى التواصل في تحليل النص، كما تقوم على استراتيجية تقديم الذات على نحو يبرز جدارته بالسلطة. وقد اعتمد الحسن في بناء هذه البلاغة على جملة من الاستراتيجيات التي أراد بها إيقاع التصديق لدعواه بأحقيته بالخلافة التي اغتصبت من جماعته ظلما؛ بناء على هذا يقوم خطاب الرسالة على إثارة الغضب والنقمة والسخط على كلّ من شارك ويشارك في هذا الظلم باغتصاب هذه الأحقية، مثلما يقوم على مجموعة من الوسائل الخطابية التي تسهم في تشكيل سمات صورة الذات الجديرة بالثقة. وفي ما يأتي هذه الاستراتيجيات والوسائل الخطابية المعتمدة:

1 ـ محكي تاريخي درامي لظلم آل البيت.

يحكي في رسالته حكاية تعرض آل البيت إلى ظلم تاريخي بسبب انتزاع أحقيتهم بالسلطة؛ يقوم هذا المحكي على رصد تعاقب الأوضاع:

الوضع الأولي = تبليغ الرسالة وتشريف قريش

الوضع الثاني= تنازع السلطان (ظلم مقبول)

الوضع الثالث =استلام السلطان

الوضع الرابع= تنازع السلطان (ظلم بيّن)

ينزع هذا المحكي إلى إظهار الآخر في صورة الظالم المغتصب للحق، في مقابل إظهار الذات في صورة الفضيلة والحكمة:

- روي المحكي بصيغة المتكلم الجمع للدلالة على أن الاختلاف حول من يمتلك السلطة ليس محصورا بين الحسن بن علي ومعاوية، بل بين أتباع علي من جهة وبقية المسلمين. فالرسالة تروي حكاية جماعة مظلومة.
- وقد تضمن المحكي ملفوظات صريحة على إيقاع الظلم عليهم: «لم تنصفنا قريش»، «باعدونا واستولوا بالاجتماع على ظلمنا ومراغمتنا»، «توثّب المتوثبين علينا في حقنا».
- كما تضمن ملفوظات دالة على التعجّب أو التنبيه إلى هذا الظلم وإثارة الغضب عليه: «وقد تعجّبنا لتوثب المتوثبين»، «فليعجب المتعجّب من توثّبك يا معاوية».
- كما تضمن ملفوظا يظهر جماعة آل البيت التي ينتمي إليها الحسن بن علي في صورة من يحتكم إلى العقل والمصلحة الجماعية ولا يؤثرون مصالحهم الذاتية: «فأمسكنا عن منازعتهم مخافة على الدين.».. (إيتوس الجماعة المبني على الحجة النفعية؛ أي الإمساك عن الصراع حول السلطة لما قد ينجم عن ذلك من آثار وخيمة على الدين)

خلاصة القول في استراتيجية هذا المحكي؛ أنه سرد درامي يقدم الآخر أو الخصم السياسي في صورة ظالم اغتصب حق الجماعة في ممارسة السلطة؛ وهو ظلم تكرّس تاريخيا منذ وفاة الرسول (ص). في مقابل تقديم الذات (الفردية والجماعية) في صورة الحارسة على الدين ومصلحة المسلمين. وبناء عليه؛ يضطلع هذا المحكي بإثارة غضب المخاطَبين المسلمين على الخصوم وتأييد دعوى المرسل بجدارته وأحقيته في ممارسة السلطة.

2 ـ استراتيجية التنقيص من قيمة الخصم.

أشرنا في الاستراتيجية السابقة إلى حرص المرسل في محكيه التاريخي الدرامي على إظهار معاوية في صورة خصم سياسي يكرّس ظلما تاريخيا لحق بأتباع علي. ولم يكن غرضه من ذلك سوى التقليل من قيمته وسحب الثقة منه؛ وهو ما سيتجلى بوضوح في عديد من الملفوظات الوصفية التي عدّد فيها المرسل صفاته السلبية التي تجعل منه شخصا غير جدير بالسلطة في المتخيّل الاجتماعي والثقافي الإسلامي للمخاطَبين في ذلك العصر: «من دون فضل في الدين»، «من دون أثر في الإسلام»، «ابن حزب من الأحزاب»، «ابن أعدى قريش للرسول (ص)».

وتتجلّى هذه الاستراتيجية أيضا في توعّده بالموت والعقاب الإلهي، مستخدما التأكيد تارة بأسلوب القسم وأداتي التأكيد (اللام والنون): «تاللّه لتلقينّ عن قليل ربّك». وتارة باستخدام فعل الماضي للدلالة على المستقبل على سبيل منح المعنى حضورا آنيا ملموسا وكأنه يقدم شاهدا على دعواه، وللتأثير في المرسل إليه (معاوية) وإثبات مصيره عند اللّه.

كما يتجلّى التقليل من قيمته في سلسلة من أفعال الأمر والنهي على سبيل التحذير؛ إذ تجعل من جهة أولى الحسن، باعتباره آمرا وناهيا، في موقع الاستعلاء، كما تجعل من جهة أخرى معاوية، باعتباره مأمورا ومنهيا، في موقع أدنى قدرا: «واتق اللّه، ودع البغي، واحقن دماء المسلمين، فواللّه مالك خير في أن تلقى اللّه من دمائهم بأكثر مما أنت لاقيه به، فادخل في السلم والطاعة، ولا تنازع الأمر أهله، ومن هو أحق به منك.»..

ينطوي هذا التحذير على وضع خصمه في موضع المذنب الذي يستوجب الصلاح، لأجل ذلك فهو غير جدير بالسلطة.

3 ـ الحجاج بالعواقب

من الوسائل الخطابية التي استخدمها المرسل في إثارة الأهواء؛ تخويف المخاطب مما يمكن أن ينجم عن الامتناع عن المبايعة من نتائج وخيمة. إن غرض المرسل إثارة سخط المتلقي على موقف معاوية المتشبث بالخلافة والرافض

للمبايعة، وحمل المرسل إليه معاوية على الإذعان لدعواه، عندما يخيّره بين النتائج الإيجابية للمبايعة (حقن الدماء) وبين النتائج السلبية لرفض المبايعة (إهدار الدماء).

4 ـ بناء صورة للذات

أشرنا سابقا إلى أن المرسل قدّم الجماعة التي ينتمي إليها باعتبارها جماعة مظلومة يحوجها الإنصاف، مثلما قدمها (وقدّم ذاته الفردية أيضا) في صورة الحريص على الدين والمؤثر لمصلحة الأمة الإسلامية؛ وبذلك ترجّح تقديم الذات بين إثارة تعاطف المسلمين مع محنة الجماعة، وبين الثقة في جدارتهم بالسلطة؛ أي إن تقديم الذات اضطلع هنا بوظيفتين: وظيفة وجدانية، ووظيفة أخلاقية.

وفي نص الرسالة عدة وسائل أسهمت في بناء صورة المرسل (الحسن بن علي)؛ منها ما سبقت الإشارة إليه، ومنها ما سنذكره هنا من قبيل الدعاء الذي يدعو فيه اللّه أن يسبغ عليه صفات حميدة تنزله منزلة المؤمن التقي، ومنها تحذيره لمعاوية حتّى يمنع عن نفسه الذنب ويبرئ نفسه أمام اللّه، عملا بالمثل القائل: «أعذر من أنذر»، تحذيرا يجلب له ثقة المسلمين في حال قتاله لمعاوية. ومنها مطالبته بمبايعته حقنا للدماء، ومنها الأوامر والنواهي التي تظهره في صورة من يتحدّث من موقع الشرعية الدينية والأخلاقية، ومنها إيمانه القاطع بأحقيته بالخلافة مستخدما أسلوب التأكيد وأسلوب وضع ما يجب أن يكون موضع الكائن: «إنّك تعلم أنّي أحقّ بهذا الأمر».

جملة القول في بلاغة هذه الرسالة أنها انطلقت من موضع الظلم الواقع تاريخيا على آل البيت في حرمانهم من الإمساك بزمام السلطة (الحكاية التاريخية الدرامية التي رواها تقوم على موضع الظلم)، في أفق إثارة تعاطف المسلمين معهم وإثارة السخط على خصومهم، وعلى رأسهم معاوية الذي ينازعه السلطة في اللحظة الآنية. وليس استحضار المخاطَب المباشر بالرسالة (أي معاوية) استثناءً؛ فهو مدعوّ إلى تصديق الحكاية والاقتناع بدعوى خصمه والإذعان لطلبه بالمبايعة والتخلي عن التمسك بالسلطة.

II. إعادة الاعتبار لصورة الذات في رسالة معاوية بن أبي سفيان

ينبغي أن نستحضر في هذا التحليل البلاغي الحجاجي المقام الذي كتبت فيه الرسالة؛ وهو **مقام الردّ** على دعوى الحسن بتعرض آل البيت إلى ظلم تاريخي بحرمانهم من السلطة، وعلى دعواه التي يقلّل فيها من قدر معاوية ويطعن في جدارته بممارسة السلطة، كما ينبغي أن نستحضر **طبيعة المخاطَب** الذي يتوجّه إليه معاوية ووظيفته في بناء خطاب رسالة الردّ؛ فالحسن ليس أي مخاطب، إنه حفيد الرسول (ص) الذي ينبغي مراعاة مكانته الدينية والاجتماعية بقدر ما ينبغي مراعاة مشاعر الظلم التي تعتمل في صدره بصرف النظر عن الموقف السياسي الحقيقي لمعاوية منها.

هذه أهم سمات المقام التواصلي التي ينبغي استحضارها في أثناء تحليل رسالة معاوية؛ لأجل ذلك قامت بلاغتها على تفنيد دعاوى خصمه:

- تفنيد خطاب الاتهام في رسالة الحسن
- تفنيد دعوى الحسن بعدم جدارته بالخلافة.

وبناء على هذين الموقفين ارتكزت بلاغة الرسالة على مكونين حجاجيين مهيمنين:

- تقديم حجج عقلية يقوّض بها دعوى الخصم ويثبت دعوى نقيضة (اللوجوس)
- تقديم الذات على نحو يظهر جدارتها بالسلطة، بل وأحقيتها بها من الخصم (الإيتوس)

إذا كانت الحجج العقلية اقتضاها الردّ على خطاب الاتهام، فإن حجة الظهور بمظهر الجدير بثقة المسلمين لتولي خلافتهم، اقتضاها موقف الخصم المناقض الذي سعى فيه إلى وضع شخصه موضع شكٍّ، ودعوى بعدم جدارته بالخلافة؛ فتقديم الذات هنا تشكّل في حوار صريح مع صورة مناقضة سعى خطاب الخصم إلى ترسيخها؛ ولأجل ذلك ينبغي أن ننظر إلى الإيتوس في هذه الرسالة باعتباره حوارا صريحا مع صورة الذات التي شكلها الآخر (الخصم السياسي) أو مع إيتوس آخر نقيض؛ أي إنه إيتوس حواري حجاجي يقوم على تقديم الذات بشكل يجعله مكونا إقناعيا يسهم في تفنيد دعوى الخصم وإثبات دعواه (أنا أجدر منك بالخلافة ! أنا الأصلح لها).

لكن كيف شكّل المرسل صورته الذاتية (أو إيتوسه)؟ ما هي الوسائل اللسانية والخطابية والبلاغية التي أسهمت في بناء هذه الاستراتيجية الإقناعية؟

1 ـ تأكيد فضائل وأعمال الرسول (ص) الواردة في رسالة الحسن بن علي.

2 ـ الردّ على خطاب الاتهام والظهور بمظهر الحكيم اللبيب.

سعى معاوية إلى تفسير موقفه مما حدث في قضية الخلافة بعد موت الرسول (ص) وإثبات أحقية أبي بكر، نافيا تهمة الظلم عن قريش مبرئا إياها من الإساءة لآل البيت. وفي ما يأتي مجموع من المواضع والحجج التي قدّمها لتأييد دعوى أحقية أبي بكر بالخلافة:

- **موضع الكيف** (مكانة قريش من نبيها، ومكانة أبي بكر باعتباره: أقدم في الإسلام وأعلم باللّه وأحب اللّه وأقوى على أمر اللّه)
- **حجة السلطة** (اختيار أبي بكر يستمد قيمته من قيمة الذين اختاروه: الأمة وصلحاء الناس وذوو الحجى والدين والفضيلة والناظرون للأمة)
- **قيمة المنفعة والصلاح** (اختيار يقوم على ترجيح المنفعة والصلاح للإسلام وأهله)

وبهذه الحجج ينفي معاوية أن يكون قد وقع ظلمٌ على آل البيت أو إنكارٌ لفضلهم وسابقتهم وقرابتهم من النبي (ص) ومكانتهم في الإسلام وأهله. إنه اختيار اقتضته مصلحة الإسلام وأهله ودعّمته حجج أخرى. وعلى هذا النحو من المحاججة يكون معاوية قد قدّم ذاته في صورة شخص يحترم خصمه ويخاطب عقله.

- **الفصل بين الرجل وأعماله.**

ومن الوسائل الخطابية الأخرى التي استخدمها معاوية للردّ على خطاب اتهام الحسن للخلفاء المسلمين وغيرهم باغتصاب الخلافة؛ إشارته إلى عدم التناسب بين هذا الخطاب وبين صورة الحسن بن علي الأخلاقية والدينية والاجتماعية؛ فلا يليق به أن يكون صاحب هذا الخطاب؛ إنه يدعوه إلى التخلي عنه لما قد يجلب له من مساوئ. هذا الفصل بين القول وصاحبه، يمثل في هذا السياق وسيلة للحفاظ على صورة الشخص. وقد مكّن هذا الإجراء الخطابي الحجاجي معاوية من تحقيق غايتين؛

أولا، الردّ على خطاب الاتهام. ثانيا، الظهور بمظهر الشخص الفاضل الذي يحترم آل البيت ويقدر مكانة الحسن الدينية ويعلي من صفاته الذاتية، على الرغم مما ينطوي عليه هذا الإجراء من نقد مضمر لموقفه، لكنه يظل نقدا متأدّبا يحفظ ماء وجه الحسن وصورة معاوية.

3 ـ استراتيجية التأدب في معاملة الخصم

قدّم معاوية جملة من الحجج العقلية التي تظهر أحقيته بالخلافة، وهي حجج تقوم على موضعي الكم والكيف: (أطول ولاية، أقدم تجربة، أكثر سياسة، أكبر سنا). لكن على الرغم من حرصه الشديد على تقديم ذاته باعتباره الأجدر بالخلافة، إلا أنه كان حريصا على ألا يسيء لصورة الحسن حتّى وهو ينزع عنه أحقّيته بالخلافة ويظهره في صورة أقل رتبة من حيث الجدارة بالسلطة. يخاطبه قائلا: «ولو علمت أنك أضبط مني للرعية، وأحوط على هذه الأمة، وأحسن سياسة، وأقوى على جمع الأموال وأكيد للعدو، لأجبتك إلى ما دعوتني إليه، ورأيتك لذلك أهلان ولكني قد علمت أني أطول منك ولاية [..]».

يفضي هذا القول إلى نتيجة واضحة هي أحقية معاوية بالسلطة، بيد أن الطريقة التي يقرّر بها تلك الأحقية لا تحمل هجوما على الخصم بقدر ما تراعي مقامه الديني والاجتماعي؛ إذ يحرص على أن يوصل له ولقراء الرسالة من المسلمين، أنه احتكم في الإمساك بالسلطة إلى ما يوجبه العقل، لا ما توجبه عوامل ذاتية.

ومن مظاهر هذا التأدب في معاملة الحسن إغراؤه بالخلافة بعده وبأمور أخرى: «فادخل في طاعتي ولك الأمر من بعدي، ولك ما في بيت مال العراق من مال بالغاً ما بلغ تحمله إلى حيث أحببتِ ولك خراج أي كور العراق شئت، معونة لك على نفقتك، يجيبها لك أمينك، ويحملها إليك في كل سنة، ولك ألا يُستولى عليك بالإساءة ولا تقضي دونك الأمور، ولا تعصى في أمر أردت به طاعة اللّه عزّ وجلّ».

لقد قام حجاج معاوية على تقديم صورة فاضلة عن ذاته، وبناء عليه شكل الإيتوس أهم الاستراتيجيات الحجاجية التي استخدمها معاوية في رسالته، خاصة وأنّ المقام التواصلي كان يتطلب منه أن يظهر بمظهر اللبيب الذي يحاجج خصمه بحجج عقلية

ويتأدب في معاملته دون أن ينزلق إلى تجريحه مراعيا مقامه الديني. بيد أن خطاب معاوية سيتغير بتغير المقام والمخاطَب كما في رسالته الأخيرة التي توجّه بها إلى عماله.

III.خطاب معاوية إلى العمال وتبرير القتال

استمر التراسل بين الرجلين دون أن يتزحزح أحدهما عن موقفه؛ حيث واصل معاوية تحذيره للحسن من مصير لا يستحقه، وترغيبه في الخلافة بعده، مثلما واصل الحسن بن علي أمره لمعاوية باتّباع الحق. هذا المقام كان كفيلا لمعاوية بأن يحسم موقفه ويتوجّه إلى عماله بخطاب يضع فيه حدّا للتفاوض مع خصمه حول الخلافة، منتقلا إلى خطاب يقدّم فيه الحجج المسوّغة لقتال خصمه؛ وفي ما يأتي هذه الحجج:

وصفه لخصومه السياسيين بأوصاف تقدح في قيمتهم؛ إذ يصفهم بـ«العدو» وال«قتلة» و«أهل البغي والعدوان»؛ ومثل هذه الأوصاف تشكل مقدمة حجاجية لتسويغ دعوى قتالهم (حجة آد هومنيم وهي حجدة سببية في سياق الخطاب).

يصف اغتيال وقتل علي بن أبي طالب بأنه ينطوي على تدبير إلهي، كان من نتائجه تفرق واختلاف أصحابه ولجوء أشرافهم وقادتهم إليه طلبا الأمان لأنفسهم وعشائرهم؛ ولعل هذا أن يمثّل أيضا سببا مقنعا لتسويغ دعوى القتال (حجة سببية).

على هذا النحو يكون معاوية قد قدّم لعمّاله وأنصاره حجتين سببيتين يسوّغ بهما دعواه لقتال خصومه؛ فهم من جهة يتصفون بصفات العدو الذي يستحق القتال، ومن جهة أخرى أصبح حالهم من التفرق والاختلاف ما يوجب قتالهم حماية لهم.

وبتقديمه لهاتين الحجتين يكون قد قدّم نفسه في رسالته إلى عماله في صورة أخلاقية؛ فهو من جهة أولى يدافع عن نفسه ضد عدو نعته بأسوأ الصفات، ومن جهة ثانية يقدم نفسه في صورة المغيث الذي يقاتل استجابة لطلب جهات من هذا العدو. وبناء عليه يكون معاوية قد قدّم خطابا حجاجيا استثمر فيه الحجاج بالأسباب، كما استثمر فيه خصائصه الأخلاقيه باعتباره يخوض قتالا شريفا لا يجور فيه على خصومه.

المصادر والمراجع

1. بالعربية

- أرسطو، فن الخطابة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية.
- الأصفهاني (أبو الفرج)، مقاتل الطالبيين، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
- ألفت كمال الروبي، التمثيل في التراث النقدي والبلاغي حتى نهاية القرن الخامس الهجري، ضمن كتاب مشترك: المجاز والتمثيل في العصور الوسطى، ألف، الدار البيضاء، ط2، 1993.
- باتريك شارودو ودومينيك مينغنو، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري وحمادي صمود، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة تونس، 2008.
- بروتون (فليب)، الحجاج في التواصل، ترجمة محمد مشبال وعبدالواحد التهامي العلمي، المركز القومي للترجمة، 2014.
- التوحيدي (أبو حيان)، الإمتاع والمؤانسة، الجزء 1، منشورات مكتبة الحياة، بيروت.
- الجاحظ (أبو عثمان)، البيان والتبيين، ج1، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي. القاهرة.الجاحظ (أبو عثمان) كتاب البخلاء، تحقيق تحقيق طه الحاجري، دار المعارف بمصر، ط5.
- الجاحظ (أبو عثمان) رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي القاهرة.

- حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي.
- الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2014.
- فرانز فان إيمرن وروب غروتندورست، نظرية نسقية في الحجاج: المقاربة الذريعية ـ الجدلية، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2016.
- محمد مشبال، بلاغة النادرة، أفريقيا الشرق، الطبعة الثالثة، أفريقيا الشرق 2006.
- محمد مشبال، خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ: مقاربة بلاغية حجاجية، دار كنوز المعرفة، عمان ـ الأردن، ط1، 2015.
- محمد مشبال، **في بلاغة الحجاج: نحو مقاربة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات، دار كنوز المعرفة، عمان ـ الأردن، ط1، 2017.**

2. باللغات الأجنبية

- Alain Brinton, Arhetorical View of the ad hominem, Australasian journal of philosophy, vol.63, n1,1985, p. 51 _ 63.
- Aristote, Rhétorique, le livre de poche, 1991.
- Bertrand Buffon, la parole persuasive, PUF 2002.
- Catherine Kerbrat _ Oreccioni, Quelle place pour les émotions dans la linguistique du xx siècle? Remarques et aperçue, in Les émotions dans les interactions sous la direction de Chaim Perelman et Lucie Olbrechts _ Tyteca, Traité de l'argumentation, éditions de l'université de Bruxelles, 2000.
- Chaim Perelman, L'empire rhétorique, Librairie Philosophique j. VRIN, 1977, 2008.

- Chaim Perelman, Le champ de l'argumentation, Presses Universitaires de Bruxelles, 1970.
- Dictionnair de l'argumentation, Une introduction aux études d'argumentation, ENS éditions, 2016.
- Christian Plantin, «Un lieu pour les figures dans la théorie de l'argumentation», Argumentation et Analyse du Discours {En ligne}, 2/2009, mis en ligne le 01 avril 2009, Consulté le 16 septembre 2013. URL: http://aad.revues.org/215.
- Christian Plantin, L'argument du paralogisme, Hermès 15, 1995, pp.245 _ 262.
- Christian Plantin, L'argumentation: Histoire, Théories et perspectives, presses universitaire de France, éditions 2005.
- Christian Plantin, L'argumentation, éditions du Seuil, 1996.
- Christian Plantin, Les bonnes raisons des émotions, Principes et méthode pour l'etude du discours émotionné, Peter Lang SA, Berne 20.
- Christopher Eisenhart and Barbara Johnstone (Edited), Rhetoric in detail: discourse analyses of rhetorical talk and text 2008, John Benjaminms Publishing Company Amsterdam /Philadelphia.
- Ducrot O, le Dire et le Dit, Paris: Minuit,1984.
- EGGS Ekkehard, L'argument par l'exemple, l'exemplum et l'appropriation du passé. Apropos des «justes» de France, in Rhétoriques de l'exemple: Fonctions et pratiques, sous la direction de Emmanuelle Danblon, Victor Ferry, Loic Nicolas et Benoit Sans, pp.133 _ 151.

- Emmanelle Danblon, La fonction persuasive: Anthropologie du discours rhétorique Origines et actualités, Armand colin, 2005.
- Francis Goyet,. Le démarrage des Essais: la séduction par les exemples, in Rhétoriques de l'exemple: Fonctions et pratiques, sous la direction de Emmanuelle Danblon, Victor Ferry, Loic Nicolas et Benoit Sans,presses universitaires de France – Comté, pp. 2014, pp.15 – 37.
- Gélas Bruno, «La fiction manipulatrice», in L'argumentation, Linguistique et Sémiologie, PUL 1981.
- Gilles Declercq, L'art d'argumenter: structures rhétoriques et littéraires, Edition Universitaires, 1992.
- Gilles Gauthier, L'argument ad hominem politique est – il moral? Le cas des débats télévisés, 2000, PDF.
- Gilles Gauthier, L'argumentation périphérique dns la communication politique, le cas de l'argument ad hominem, Hermès 16, 1995, pp.167 – 185.
- Jean – Jacques Robrieux, Rhétorique et argumentation, Armand Colin, 2010.
- Joëlle Gardes Tamine, La rhétorique, Armand Colin, Paris, 2002 (1996).
- Joëlle Gardes – Tamine, Pour une nouvelle théorie des figures, PUF, 2011.
- Karlheinz Steirle, L'Histoire comme Exemple l'Exemple comme Histoire, in Poétique n° 10, 1972.

- Marc Angenot, L'exemplum dans l'idéologie, ou: l'Affaire Dreyfus avant 1849, in Rhétoriques de l'exemple: Fonctions et pratiques, sous la direction de Emmanuelle Danblon, Victor Ferry, Loic Nicolas et Benoit Sans, presses universitaires de France _ Comté, 2014 pp.39 _ 59.
- Marc Angenot, La parole pamphlétaire :Typologie des discours modernes, éditions Payot, 1982.
- Marc Bonhomme, «De l'argumentativité des figures de rhétorique», Argumentation et Analyse du Discours {En ligne}, 2/2009, mis en ligne le 01 avril 2009, Consulté le 16 septembre 2013. URL: http:// aad.revues.org/495.
- Michael Leff, «L'argument ad hominem dans les débats présidentiels Buch/Kerry», Argumentation et Analyse du Discours {En ligne}, 6/2011, mis en ligne le 15 avrile 2011, Consulté le 13 mai 2015. URL: http://aad.revues.org/1068.
- Michael Leff, «Perelman, argument ad hominem et ethos rhétorique», Argumentation et Analyse du Discours {En ligne}, 2/2009, mis en ligne le 01 avrile 2009, Consulté le 03 mai 2015. URL: http://aad. revues.org/213.
- Michel Le Guern, «L'éthos dans la rhétorique française de l'age classique», stratigies discursives, Lyon, PUL, 1977.
- Olivier Reboul, Introduction à la rhétorique, PUF, 1991.
- Olivier Riboul, La figure et L'argumet, in De la métaphysique à la rhétorique, Michel Meyer (éd). Editions de l'Université de Bruxelles, 1986.

- Patrick Charauudeau, Le discours politique:Les masques du pouvoir, éditions Vuibert, 2005.
- Philippe Breton, L'argumentation dans la communication, Quatrième édition, La Découverte, Paris, 2006.
- Pierre Fontanier, Les figures du discours, Flammarion, Paris 1977.
- Raphael Micheli, «L'analyse argumentative en diachronie: le pathos dans les débats parlementaires sur l'abolition de la peine de mort», Argumentation et Analyse du Discours {En ligne}, 1/2008, mis en ligne le 18 septembre 2008, Consulté le 25 décembre 2012. URL: http://aad.revues.org/482.
- Roland Barthes, L'ancienne rhétorique: Aide_mémoire, in Recherches rhétoriques, Communications, 16. ed. Seuil 1994.
- Ruth Amossy (éd.) Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos. 1999. (Lausanne: Delachaux et Niestlé, coll. Sciences des discours).
- Ruth Amossy, «Argumentation et Analyse du discours: perspectives théoriques et découpages disciplinaires», Argumentation et Analyse du Discours {En ligne}, 1/2008, mis en ligne le 06 septembre 2008, Consulté le 17 septembre 2013. URL: http://aad.revues.org/200.
- Ruth Amossy, L'argumentation dans le discours, Armand Colin, Paris, 2010.
- Ruth Amossy, La présentation de soi Ethos et identité verbale, PUF, 2010.
- Ruth Amossy, «Introduction: pour une analyse Rhétorique des textes politiques», Argumentation et Analyse du Discours {En ligne}, 6/2011, mis en ligne le 15 avrile 2011, Consulté le 29 avrile 2015. URL: http ://aad.revues.org/1081.



"المؤلف"

الغرض من تأليف هذا الكتاب تعليمي في المقام الأول، على الرغم من حساسيتي من كتب البلاغة التعليمية -وبعض هذه الكتب عظيم- هذه الحساسية التي يمكن إرجاعها لعدة عوامل، لعل أبرزها أن البلاغة من بين الحقول المعرفية التي شهدت تحولاً جذرياً وسريعاً من خصوبة التفكير النظري الحيوي، إلى التلقين العقيم، حتى كادت تقترن في أذهاننا بالعلم الذي يقوم على استظهار قواعد تجويد الكلام وكأنه لم يكن يوماً ما معرفة نظرية تثير أسئلة تتعلق بالممارسة الخطابية للإنسان بشتى أشكالها وأنواعها.

من هنا فإن أحد أهداف هذا الكتاب العملية، استنبات البلاغة الجديدة في الوحدات التكوينية بالجامعة، فلا ينبغي حصر الدرس البلاغي المدرسي في صور الأسلوب دون الحجج، أو ربطها بالنصوص الأدبية دون غيرها من الخطابات التواصلية، مادامت البلاغة ارتبطت في أصولها الأولى بالخطابات العمومية ومنها الخطاب الاحتفالي ذو الطابع الأدبي.

وإذا كانت هذه البلاغة ضرورية لوصف وفهم الخطابات، فإنها -من جهة أخرى- ترسخ وعياً نقدياً قادراً على مقاومة التضليل والتغليط اللذين تمارسهما الخطابات في حياتنا وخاصة الخطابات السياسية والإشهارية التي تعاظم دورها مع هيمنة وسائل التواصل الحديثة في عصر التقدم التقني الهائل وازدياد الاستهلاك.

ISBN 978-9-9226347-5-3

www.daralrafidain.com
info@daralrafidain.com
daralrafidain
dar.alrafidain
dar alrafidain دار الرافدين